ڈاکٹر سید عابد حسین

انشائیات

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
نئی دہلی

انشائیات

ڈاکٹر سیّد عابد حسین

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
دہلی

صدر دفتر
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
جامعہ نگر نئی دہلی
110025

شاخ
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
اردو بازار، دہلی
110006

شاخ
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
پرنسس بلڈنگ بمبئی
400003

شاخ
مکتبہ جامعہ لمیٹڈ
یونیورسٹی مارکیٹ۔ علی گڑھ
202001

بار اوّل 1000 جولائی 1976 قیمت 15/00

لبرٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) دریا گنج دہلی 2 میں طبع ہوئی۔

عرضِ ناشر

ڈاکٹر سید عابد حسین کا علمی و ادبی مقام اور مکتبہ جامعہ سے ان کا دیرینہ تعلق محتاجِ بیان نہیں ہے۔ اسی حقیقت کے ادنا اعتراف کے طور پر مکتبہ جامعہ اُن کے مضامین کا انتخاب 'انشائیات'، کے نام سے شایع کر رہا ہے۔

ہم ممنون ہیں بیگم صالحہ عابد حسین کے، جنھوں نے ہماری درخواست پر پیشِ نظر انتخاب مرتب کیا ہے۔

شہاب الدین صاحب انصاری، لائبریرین ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری (جامعہ ملیہ۔ نئی دہلی)، کا شکریہ ادا نہ کرنا احسان ناشناسی ہوگی، جنھوں نے ڈاکٹر سید عابد حسین کے مضامین فراہم کر کے انتخاب کے کام کو آسان بنایا۔

(ادارہ)

فہرست

عابد صاحب کی اردو خدمات

ڈاکٹر عابد حسین کا اصل مضمون فلسفہ ہے جس میں انھوں نے بہت امتیاز کے ساتھ جرمنی سے ڈاکٹریٹ کی تھی۔ ان کی گہری دلچسپی تاریخ تہذیب خصوصاً ہندستانی تہذیب کی تاریخ سے رہی ہے انگریزی زبان پر عبور رکھتے ہیں اور جرمنی زبان میں ان کی مہارت اہلِ زبان عالموں کی سی ہے۔ استاد اردو کے رہے ہیں اور سب سے زیادہ کام ترجمے کے میدان میں کیا ہے اور اسی کے ساتھ اردو اور انگریزی کے بلند پایہ مصنف بھی ہیں۔ اُن کی ان سب خصوصیات پر قلم اٹھانا دراصل میرا منصب نہیں۔ لیکن اردو کی جو خدمت انھوں نے کی ہے اس پر لکھنے کا حق ضرور رکھتی ہوں۔

نذر عابد کے لیے خواجہ غلام السیدین نے ان پر ایک مضمون ایک مردِ فقیر لکھا تھا اس میں انھوں نے ان کے ترجموں اور تصانیف کے بارے میں بھی مختصر طور پر لکھا ہے۔ اس ضمن میں فرماتے ہیں:

> "انھوں نے ابتدا میں انگریزی میں لکھنا پسند نہیں کیا کیونکہ وہ اپنی ہی زبان کی خدمت کرنا اور اسے مالا مال کرنا چاہتے تھے۔ اگر وہ ہمارے بعض دوسرے اہلِ قلم کی طرح ساری عمر اپنی زبان کے حق اور مطالبے کو بھلا کر انگریزی ہی لکھتے رہتے تو ان کا بین الاقوامی اعتراف یقیناً زیادہ ہوتا لیکن نہ اردو انھیں معاف کرتی نہ شاید وہ خود کو معاف کرتے۔ . . ."

بیالیس سال سے میں انھیں اردو کی خدمت کرتے دیکھ رہی ہوں۔ ۳۳-۱۹۳۴ء میں وہ اردو انگلش اسٹنڈرڈ ڈکشنری (مرتبہ مولوی عبدالحق) کی نظر ثانی کا کام کر رہے تھے یہ نظر ثانی کیا تھی، نئے سرے سے لکھنا تھا۔ مجھے یاد ہے کہ صبح آٹھ بجے سے ایک بجے تک وہ مسلسل

کام کرتے رہتے تو بہ مشکل اس کا آدھا صفحہ یا اس سے بھی کچھ کم مکمل ہوتا تھا۔

ترجمہ اور تخلیقی، علمی ادبی کام وہ اس سے بہت پہلے سے کر رہے تھے اور آج تک مسلسل کر رہے ہیں۔ انھوں نے اب تک ۲۳ یا ۲۴ کتابوں کے ترجمے انگریزی زبان یا براہِ راست جرمن زبان سے کیے ہیں۔ (ان میں سے بیشتر کتابیں بہت ضخیم ہیں) ان کتابوں میں سے اکثر کے بارے میں یہ خیال تھا کہ اردو زبان کا محدود ذخیرۂ الفاظ ان کے ترجمے کے لیے کافی نہیں ہے۔ ان میں سے بعض کتابوں کے ترجمے میں، میں نے بھی تھوڑا سا ہاتھ بٹایا ہے یعنی وہ بولتے اور میں لکھتی تھی۔ اور مجھے اندازہ ہے کہ ایک ایک جملے کے ترجمے کے لیے وہ کتنا کتنا وقت لیتے تھے۔ نئے الفاظ، محاورے ترکیبیں گڑھنے اور بنانے کے لیے ان کو کس قدر محنت اور کاوش کرنی پڑتی تھی۔ ان ترجموں میں گوئٹے کی فاؤسٹ بھی ہے اور کانٹ کی تنقید عقل محض بھی۔ گاندھی جی کی تلاش حق اور پنڈت جواہر لال کی میری کہانی بھی ہے اور مکالمات فلاطوں بھی۔ اشپرانگر کی نفسیاتِ عنفوانِ شباب بھی ہے اور برنارڈ شا کی سینٹ جون، ٹیگور کی کلمو ہی بھی اور تاریخ فلسفہ اسلام بھی۔ سیدین صاحب ان کے ترجموں کے بارے میں اپنے مخصوص انداز میں لکھتے ہیں:۔

> "لوگ محاورے کے طور پر کہا کرتے ہیں کہ ترجمے پر اصل کا دھوکا ہوتا ہے۔
> عابد صاحب کے ترجموں پر واقعتاً یہ بدگمانی ہوتی ہے۔ بلکہ بعض دفعہ اصل سے
> بہتر ہونے کا شبہ ہوتا ہے خصوصاً جب مصنف کا فکر بہت گہرا ہو لیکن اسٹائل میں
> فصاحت اور شگفتگی نہ ہو تو عابد صاحب وہاں بھی اس غیر موجود عنصر کو داخل
> کر دیتے ہیں ۔ ۔ ۔ ۔"

اس حیثیت سے ان کا مقام اردو کے چوٹی کے مترجم (مترجموں نہیں) کی حیثیت سے اردو دنیا مان چکی ہے۔

عابد صاحب نے اردو میں لکھنے کی ابتدا تو اپنے طالب علمی کے زمانے میں الہ آباد ہی میں کر دی تھی۔ وہاں انھوں نے اپنے ہوسٹل کے نام پر مسلم ہوسٹل میگزین جاری کیا جو دو سال تک نکلتا رہا۔ اس میں وہ نثر کے علاوہ غزلیں اور نظمیں بھی لکھتے تھے۔ جو چند غزلیں اور نظمیں انھوں نے اس زمانے میں کہیں وہ نشان دہی کرتی ہیں کہ اگر عابد صاحب نے شعر گوئی کو اپنی جولان گاہ بنایا ہوتا تو آج وہ صفِ اول کے شاعروں میں شمار ہوتے۔ لیکن انھوں نے یہ شوق بہت جلد ترک کر دیا اور بعد میں خاص خاص موقعوں پر تاریخ گوئی تک محدود رہ گیا۔

اس زمانے کا ان کا سب سے اہم مضمون اکبر الہ آبادی کی شاعری پر ہے جو"علی گڑھ منتھلی" میں چھپا تھا اور جسے پڑھ کر اکبر الہ آبادی نے خاص طور پر ان سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تھی۔

عابد صاحب نے اپنے ایک استاد جو کالج کے پرنسپل بھی تھے، ای۔ جی ہل کے انتقال پر ان کا ایک مرثیہ فارسی میں کہا تھا۔ جب ایک بار اکبر مسلم ہوسٹل میں آئے تو لوگوں کے اصرار پر عابد صاحب نے اس کے کچھ شعر ان کو سنائے۔ اس کے تین شعر یہ ہیں:۔

آخر نہ چرا سوزد در ہجر گراں جانے — بنیادِ حیات آمد بر سوزشِ پنہانے

ترکیبِ عناصر را در کار بود آتش — جو دُوْدُ نہ برخیزد از سینۂ بریانے

یارب مگر ایں ہستی آتش کدۂ ہجر است — ہر سمت کہ می بنیم بریانے وسوزانے

اکبر پھڑک اٹھے اور پانچویں مصرعے پر تو جھوم جھوم گئے کئی بار پڑھوا کر سنا اور دل کھول کر داد دی۔ انھوں نے یہ شعر خاص طور پر عابد صاحب کے لیے کہا تھا:۔

آپ کی ہستی تو ذوقِ بادِ عرفاں میں کٹی
کاش چھوڑے آپ کے دامن کو یونیورسٹی

واضح رہے کہ اکبر سرسید کے کٹرے نقاد اور "یونیورسٹی" کی تعلیم سے بدگمان تھے یا کم سے کم شعروں میں یہی ظاہر کرتے تھے۔

عابد صاحب کی تصنیفی زندگی کا سنگِ بنیاد ان کا مشہور ڈراما پردۂ غفلت ہے جو انھوں نے جرمنی کے زمانۂ قیام میں لکھا تھا اور وہیں پہلی بار "کاویانی پریس" میں چھپا تھا۔ اس کی ادبی اہمیت اسی سے ثابت ہوتی ہے کہ پچاس برس سے وہ اردو کے بہت سے کالجوں اور یونیورسٹیوں کے درس میں شامل ہے اور خدا جانے کتنی بار اور کہاں کہاں اسٹیج ہو کر قبولیت حاصل کر چکا ہے۔ اس کی زبان کی سادگی اور سلاست، کردار نگاری کی پختگی، موضوع کی اہمیت اور بے پناہ ظرافت کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ یہ ایک نوجوان طالب علم کا لکھا ہوا ہے۔ اس ڈرامے کو اردو ادب میں کلاسک کا مقام مل گیا ہے۔

جرمنی ہی کے قیام میں انھوں نے ذاکر صاحب کی فرمایش پر دیوانِ غالب کا برلن ایڈیشن مدون کیا تھا۔ اس کو ذاکر صاحب نے بڑے اہتمام سے برلن میں چھپوایا اور مجیب صاحب نے اپنے ہاتھ سے چھاپا۔ ذاکر صاحب کی فرمایش پر اس کے لیے جرمنی کے ایک مشہور مصور نے غالب کی "قلمی تصویر" سن کر ان کی ایک ایسی حسین رنگین تصویر بنائی جو غالب کی اصلی تصویر سے

زیادہ مقبول ہوئی۔ اس حیثیت سے دیوانِ غالب کا یہ برلن اڈیشن اپنا ایک خاص مقام رکھتا ہے کہ اردو کے تین چوٹی کے ادیبوں کی متحد کوشش کا نتیجہ اور جرمنی کے مشہور مصور کی تصویر سے مزین ہے۔ لیکن عابد صاحب کو یہ اعتراف ہے کہ بہت سے غالب کے اشعار میں انھوں نے اس میں "اپنی یاد" سے تصحیح کر دی تھی جس کی وجہ سے کہیں کہیں غالب کے شعروں میں "اصلاح" دینے کی بے ارادہ گستاخی ہو گئی ہے۔

جرمنی سے جب عابد صاحب واپس آئے اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کی خدمت کا فیصلہ کیا تو انھوں نے سب سے زیادہ توجہ مکتبہ جامعہ پر دی۔ اردو اکیڈمی قائم کی اور رسالہ جامعہ کی ادارت اپنے ذمے لے لی۔ اسی کے ساتھ پیام تعلیم کی ادارت بھی ایک عرصے تک کرتے رہے۔ اس زمانے میں انھوں نے رسالہ جامعہ میں متعدد مضامین لکھے (جس میں سے بعض اس مجموعے میں شامل ہیں۔) بچوں کے لیے بھی چند مضامین لکھے اور ایک ڈراما شربرلڑکا جو جامعہ ملیہ میں متعدد بار اسٹیج ہو کر مقبول ہوا۔

جرمنی سے آنے کے بعد ایک عرصے تک ان کی توجہ کا مرکز ترجمہ رہا جس کا بڑا سبب تو یہ تھا کہ وہ ترجمے کا معیار بلند کرنا اور اردو زبان کو بلند پایہ علمی ادبی کتابوں کے ترجمے کا بار اُٹھانے کے قابل بنانا چاہتے تھے اور ایک ضمنی وجہ یہ بھی تھی کہ ترجمے کے قلیل معاوضے سے ان کے خاندان کا گزارا ہوتا تھا۔

عابد صاحب لکھنے سے خاصے گھبراتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ انھیں لکھنے کا "بالکل" شوق نہیں ہے۔ اس کے باوجود وہ گذشتہ ساٹھ سال سے مسلسل لکھ رہے ہیں۔ بات یہ ہے کہ وہ بہت سست لکھنے والے ہیں۔ پھر بھی انھوں نے دو سو سے کم تو مضامین نہیں لکھے ہوں گے۔ پھر ۱۹۵۳ء میں جب انھوں نے ہفتہ وار نئی روشنی نکالا تو اس کے لیے اداریے اور مزاحیہ کالم لکھتے تھے۔ ۱۹۶۰ء سے وہ سہ ماہی اسلام اور عصرِ جدید (اردو) نکال رہے ہیں جس میں اُن کے اداریے شائع ہوتے ہیں جو اپنی گہرائی، وسعت نظر اور فکر انگیز خیالات کی وجہ سے بڑی قدر کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں۔

سات سال تک عابد صاحب آل انڈیا ریڈیو میں اردو کے ساہتیہ صلاح کار رہے ہیں۔ برخلاف دوسرے لوگوں کے یہاں بھی انھوں نے اپنے احساسِ ذمے داری کی "بری عادت" کو نہیں چھوڑا۔ جب پنڈت جواہر لال نہرو نے ان کے سپرد یہ کام کیا تو انھوں نے اپنا یہ معمول بنا لیا کہ ہفتے

میں ایک دن وہ ضرور آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن جاتے وہاں اردو کے کام کرنے والوں سے ملتے۔ ان کو صلاح مشورہ دیتے۔ سب اسٹیشنوں کے پروگراموں پر نظر ڈالتے۔ ساتھ ہی اربابِ اقتدار سے مل کر انھوں نے ہندستان میں کئی جگہ اردو کے پروگرام شروع کرائے۔ اس کے علاوہ وہ مہینے میں ایک دو تقریریں ضرور کسی اہم موضوع پر ریڈیو کے لیے لکھتے رہتے (بلا معاوضہ)۔ مہاتما گاندھی پر متعدد تقریریں لکھیں۔ اسی طرح پنڈت جواہر لال نہرو کے بارے میں کئی تقریریں کیں۔ مولانا آزاد پر کیں اور امن و اتحاد، یک جہتی، وحدت میں کثرت اور بہت سے ادبی موضوعات پر انھوں نے تقریریں لکھیں جو ان سات سال میں اے۔ آئی۔ آر۔ کے مختلف اسٹیشنوں سے نشر ہوئیں۔ ان تقریروں کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ ریڈیو کی "چلتی ہوئی" یا "وقتی دلچسپی" کی ریڈیو نشریات نہیں ہیں بلکہ ان کی ایک مستقل علمی یا ادبی یا تہذیبی حیثیت ہے۔

اردو کی خدمت کے ضمن میں ایک اور بات یاد آ گئی۔ ۱۹۵۵ء میں انھیں آفیشل لینگویج کمیشن میں اردو کے اکسپرٹ اور نمائندے کے طور پر رکھا گیا تھا۔ اس کمیشن نے دو سال تک سارے ہندستان کا دورہ کیا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب اردو پر خدائی وقت پڑا تھا۔ اس کے ساتھ صرف ناانصافی ہی نہیں ہو رہی تھی، اس کے بارے میں غلط فہمیاں ہی نہیں پھیلائی جا رہی تھیں بلکہ اسے ختم کرنے کی کوششیں بھی زوروں پر تھیں۔ اس وقت انھوں نے اردو کے سلسلے میں نہایت خاموشی سے جو کام کیا اور اس کو اپنا مقام دلانے کے لیے جو مسلسل کوشش کرتے رہے اسی کے نتیجے کچھ اب سامنے آ رہے ہیں۔

عابد صاحب کی اردو تصانیف کی ابتدا ان کی سب سے اہم تصنیف "ہندستانی قومیت اور قومی تہذیب" سے ہوئی جو ۱۹۴۶ء میں مکتبہ جامعہ سے شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب کے بارے میں سوچنے، غور کرنے اور اس کے لکھنے میں عابد صاحب نے کم سے کم دس سال صرف کیے تھے۔ اس کتاب کو علمی، ادبی، تہذیبی حلقوں میں جس قدر سراہا گیا اور اس کی اہمیت کو سبھی نے تسلیم کیا اسے عابد صاحب کی کاوش کا انعام کہا جا سکتا ہے۔ بعد میں اسی کتاب کو انھوں نے مختصر کر کے "قومی تہذیب کا مسئلہ" کے نام سے نئے سرے سے لکھا جس پر انھیں ساہتیہ اکیڈمی ایوارڈ بھی دیا گیا۔ یہ ہندستان کی متعدد یونیورسٹیوں میں پڑھائی جاتی ہے۔ یہ کتاب انھوں نے انگریزی میں بھی لکھی تھی جس کے متعدد اڈیشن شائع ہوئے اور باہر کی علمی دنیا نے اس کا اعتراف اور قدر کی۔

اس کے علاوہ ان کی اہم تصانیف میں ہندستانی مسلمان آئینہ ایام میں ہے جو

مسلمانوں کے موجودہ مسائل پر فکر انگریز کتاب سمجھی جاتی ہے۔ دوسری گاندھی اور نہرو کی راہ ہے۔ ایک رسالہ مسلمانوں کی تعلیم اور جامعہ ملیہ" بہت پہلے شائع ہو چکا تھا۔ عرصہ ہوا میں نے ان کے مضامین کا ایک مجموعہ مضامین عابد کے نام سے مرتب کیا تھا اور دوسرا مجموعہ بزم بے تکلف نئی روشنی کے مزاحیہ کالم کا انتخاب بھی شائع ہو چکا ہے۔ رسالہ اسلام اور عصرِ جدید کے اداریوں کا ایک مجموعہ مسلمان اور عصری مسائل کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ دوسرا مسلمان اور وقت کے تقاضے زیر اشاعت ہے۔ اس طرح عابد صاحب کی اردو تصانیف کی کل تعداد دس سے زیادہ نہیں۔ یہ مجموعہ انشائیات ان کی گیارھویں کتاب ہے۔

جو شخص ساٹھ سال سے مسلسل لکھ رہا ہو اس کی تصانیف کی تعداد اس قدر کم؟؟ مگر اس پر ان جان لوگوں کو تو حیرت ہو سکتی ہے لیکن جو لوگ عابد صاحب کو قریب سے جانتے ہیں انھیں حیرت اس پر ہے کہ "وہ اتنا کچھ" انھوں نے کیسے لکھ لیا۔

عابد صاحب جیسا سست لکھنے والا ادیب میں نے کیا شاید ہی کسی نے دیکھا ہو۔ وہ ترجمہ ہو یا کسی کتاب کی نظر ثانی، کسی کتاب پر دیباچہ لکھنا ہو (جواب وہ نہیں لکھتے) یا ریڈیو کی تقریر، یا کوئی اداریہ ہو، یا مزاحیہ کالم، ہر ایک کو لکھنے میں وہ اتنا وقت صرف کرتے ہیں کہ دیکھنے والے کا جی گھبرا جاتا ہے۔ اول تو وہ اس موضوع پر سوچنے اور غور و فکر کرنے میں گھنٹوں، دنوں، ہفتوں، مہینوں یا سالوں (جیسا کام ہو) صرف کرتے ہیں پھر لکھنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ مگر اتنا ہی نہیں جتنا دیر میں سوچتے ہیں، لکھنے میں اتنا ہی وقت صرف کرتے ہیں۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مضمون کا صرف عنوان لکھ کر یا دو تین سطریں لکھ کر دو تین دن تک دو چار سطریں لکھ کر کاٹی جاتی رہتی ہیں۔ لکھی ہوئی عبارت میں کاٹ چھانٹ اتنی ہوتی ہے کہ دوسروں کا کیا ذکر بعض اوقات خود بھی نہیں پڑھ سکتے۔ اس طرح لکھنے والے کے یہاں بے ساختہ روانی اور "آمد" کا جو حسن ہوتا ہے وہ پایا جانا محال ہوتا ہے۔ اور کہیں کہیں یہ چیز آپ کو عابد صاحب کے ہاں محسوس ہوگی۔ لیکن عام طور پر ان کی عبارت پڑھنے میں اس قدر رواں، سلیس اور بے تکلف ہوتی ہے کہ پڑھنے والا اندازہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لکھنے میں کتنا وقت، محنت اور کاوش کی گئی ہے۔ ان کی عبارت میں جو لفظ جہاں رکھ دیا گیا ہو سے اٹھایا نہیں جا سکتا۔ وہ لکھتے نہیں میناکاری کرتے ہیں جسے محاورے میں یوں کہا جاتا ہے کہ نگینے جڑتے ہیں۔ پُرکار سادگی ان کی عبارت کی بڑی اہم خصوصیت ہے۔ عابد صاحب صحیح معنوں میں صاحب طرز ادیب ہیں کہ ان کی تحریر بغیر نام دیکھے بھی بے تکلف پہچانی جا سکتی ہے کہ یہ

عابد صاحب کی تحریر ہے۔ رشید احمد صدیقی صاحب نے جو خاصے سخت نقاد ہیں، عابد صاحب کو موجودہ دور کے گنتی کے دو تین صاحبِ طرز ادیبوں میں شمار کیا ہے۔

عابد صاحب نے حقیقت یہ ہے کہ سر سید اور حالی کی روایت کو آگے بڑھایا ہے۔ یہ دونوں اردو نثر کے محسن اعظم بھی ہیں اور علمی ادبی نثر کے خالق بھی! انھیں کی کاوشوں کا نتیجہ تھا کہ اتنی قلیل مدت میں اردو نثر علمی، ادبی اور سائنٹفک مضامین کو ادا کرنے کے قابل بن سکی تھی۔ عابد صاحب نے اپنے ان روحانی استادوں سے فیضان حاصل کیا ہے اور اردو نثر کو ایک نیا اسلوب بخشا ہے وہ مشکل سے مشکل موضوع کو پانی کر کے پیش کرنے کا فن جانتے ہیں۔ ساتھ ہی ان کی نثر میں ادبی اسٹائل کی جو دلکشی، ظرافت کی چاشنی اور طنز کی ترشی ملتی ہے اس نے حالی اور سر سید کی نثر سے بھی کہیں کہیں اُسے بڑھا دیا ہے بعض لوگ اسے بے جا طرف داری" کہہ سکتے ہیں لیکن جن صاحبانِ ذوق نے ان تینوں کو غور سے پڑھا۔ وہ اس دعوے کی صداقت پر صاد کریں گے۔

خواجہ غلام السیدین نے عابد صاحب کی نثر کے بارے میں لکھا ہے لہ

> "ان کی تحریر میں شاید ذاکر صاحب کی سی بے ساختہ روانی نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے لفظوں اور جملوں کو ایک چابک دست جوہری کی طرح سنوارتے ہیں اور جب تک ہر لفظ کی موزونیت اور برجستگی کا یقین نہ ہو جائے وہ نہ اپنی جان چھوڑتے ہیں نہ لفظ کی جان کو۔ یہی وجہ ہے کہ خواہ وہ تصنیف کریں یا ترجمہ اس میں نہ صرف ایک عالم کی پختگی اور وضاحتِ خیال ہوتی ہے بلکہ ایک باکمال ادیب کی تراش خراش اور آب و تاب بھی۔ اسی وجہ سے اُن کا شمار اردو کے چوٹی کے صاحب طرز ادیبوں میں ہوتا ہے ...... عابد صاحب کی ایک ادبی خصوصیت ان کی ظرافت ہے، لطیف، ادبی اعتبار سے چبھتی ہوئی لیکن دلآزاری سے بالکل پاک ....."

عابد صاحب نے مزاحیہ مضامین بھی لکھے ہیں اور ڈرامے بھی لیکن ان کی ظرافت کی بہترین مثال پردۂ غفلت میں "شیخ جی" کے مکالمے ہیں جن کا جواب اردو ادب میں ملنا

لہ نذرِ عابد

ممکن نہیں۔

عابد صاحب بہت منکسر المزاج آدمی ہیں۔ تعلّی اور خودستائی کے الفاظ ان کی لغت میں نہیں ملتے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ انھوں نے علم وادب کے میدان میں جو کام کیا ہے اس کی اہمیت اور افادیت کو نہ سمجھتے ہوں۔ دو سال پہلے انھوں نے اپنے "بارے" میں جو تقریر کی تھی وہ دراصل "اپنے کاموں" کا بہت مختصر سا جائزہ تھا جو انھوں نے کیے ہیں۔ اس کا ایک چھوٹا سا اقتباس میں یہاں پیش کروں گی۔ اس سے بہتر طریقے سے ان کی اردو خدمات پر دراصل کوئی بھی اور روشنی نہیں ڈال سکتا۔

"...... ایک بات اور عرض کرنی ہے جس ہندستانی تہذیب کے ہیومنزم یا مسلک انسانیت کا میں نے ذکر کیا ہے اس کا جلوہ ہندستان کی سبھی زبانوں کے شعروادب میں نظر آتا ہے۔ اس کا اندازہ مجھے بالواسطہ ترجموں کے ذریعے ہوا ہے۔ مگر بلاواسطہ یہ جلوہ اردو کے شعروادب میں دیکھا ہے۔ مجھے اردو سے بڑی محبت ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ وہ میری مادری زبان ہے بلکہ اس وجہ سے بھی کہ وہ میری محبوب ہندستانی تہذیب کی زبان ہے۔ سچی محبت ہمیشہ خدمت کا روپ دھارتی ہے۔ میں نے اردو کی جی جان سے خدمت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اردو میں نثر کی زبان اور طرز بیان کو شعر کی زبان اور اسلوب سے الگ کر کے ایک مستقل حیثیت بخشنے کی تحریک کو جو سرسید اور حالی نے اپنے زمانے میں شروع کی تھی، میں نے موجودہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق آگے بڑھایا ہے۔ میں نے انگریزی اور جرمن سے شعروادب اور فلسفہ اور عمرانیات کی منتخب کتابوں کا اردو میں ترجمے کر کے لفظوں اور ترکیبوں کا وسیع اور رنگارنگ ذخیرہ جمع کرنے اور اسے سلیقے سے برتنے کی کوشش کی ہے تاکہ نثر کی ایسی زبان بن سکے جس کے اندر ایک طرف خیال میں صفائی، فصاحت اور توازن، بیان میں ضبط و ترتیب اور استدلال اور الفاظ میں کفایت ہو اور دوسری طرف موقع کی مناسب ادبی چاشنی بھی پائی جائے۔ اس میں مجھے پوری کامیابی نہ ہوئی ہو پھر بھی یہ کوشش بجائے خود قابل ذکر اور قابل لحاظ ضرور ہے....."

حقیقت کو اس قدر صداقت اور سادگی کے ساتھ بیان کر دینا جس میں تعلّی کا نام نہیں اور نہ بے جا انکسار ہے... یہ ٹکڑا بجائے خود ڈاکٹر عابد حسین کی نثر کا ایک نمونہ ـــ اور

ہمارے اس دعوے کا ثبوت ہے کہ عابد صاحب اردو کے ایسے صاحبِ طرز ادیب ہیں جن کے اسٹائل کا چربہ اٹھایا نہیں جا سکتا ـــــ ایسی ہی عبارت کو سہلِ ممتنع کہا جاتا ہے۔

انشائیات، عابد صاحب کے چودہ مضامین کا مجموعہ ان کے سو کے قریب مضامین اور تقریروں میں سے انتخاب کر کے مرتب کیا گیا ہے۔ اس کا انتخاب بجائے خود ایک کٹھن مسئلہ تھا۔

عابد صاحب سے جب کبھی اس قسم کا انتخاب کرنے کا ذکر کیا جاتا تو وہ کہتے کہ سارے مضامین وہ خود دیکھیں گے، منتخب مضامین کی نظرِ ثانی کریں گے تب جاکر اس کی اجازت مل جائے گی کہ یہ انتخاب شائع کیا جائے۔ لیکن ان کی بے پناہ مصروفیات اور پھر ان کی کمزور صحت (جو گذشتہ ڈیڑھ سال میں اور بھی کمزور ہو گئی ہے) دیکھتے ہوئے ہمیں یقین تھا کہ اس کام کی نوبت کبھی نہ آئے گی۔ چنانچہ کئی سال سے یہ کام ٹلتا رہا۔ آخر شاہد صاحب نے اور میں نے یہ سازش کی کہ عابد صاحب سے ذکر ہی نہ کیا جائے اور مجموعہ جیسا بھی ہو میں مرتب کر دوں۔ شاہد صاحب، عابد صاحب کی ناراضگی سے ڈرتے بھی تھے مگر میں نے خفگی کا سارا بار اٹھانے کی بھی ذمے داری لے لی۔ اور پھر یہ چالاکی کی کہ بہانے بہانے کبھی کوئی مضمون سنا دیا، کبھی کسی کے بارے میں پوچھ لیا کہ "اگر مجموعہ شائع ہو تو یہ اس میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں یا کون کون سے ایسے مضمون ہو سکتے ہیں جو مجموعے کے لیے مناسب ہوں گے؟ اس طرح "غیر رسمی" طور پر ان کی رائے اس میں کسی حد تک شامل ہو گئی۔

ان مضامین کا انتخاب کسی خاص علمی، ادبی تہذیبی موضوع کے لحاظ سے نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو پیش نظر رکھا گیا ہے کہ ان کے پچاس سالہ ادبی زندگی کے ہر دور کے سنجیدہ مضامین اس مجموعے میں آجائیں۔ اسی لیے اس میں [1] مضامینِ عابد میں سے بھی کئی مضامین لیے گئے ہیں۔

مجھے اعتراف ہے کہ یہ انتخاب اگر ڈاکٹر عابد حسین کی نظرِ ثانی کے بعد شائع ہوتا تو اس کی قدر و قیمت اور بڑھ جاتی، مگر مجھے اس میں بہت شبہ ہے کہ پھر یہ کبھی مرتب اور مکمل ہو بھی سکتا اس لیے یہ جرأت میں نے ہی کر ڈالی۔

بہر صورت عابد صاحب کے مضامین کا یہ مجموعہ اربابِ ذوق کی نذر ہے۔

صالحہ عابد حسین
یکم فروری ۷۶ء

[1] ۴۲ء میں شائع ہوئی جو اب نایاب ہے۔

اقبال کا تصورِ خودی

اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ اقبال کے کلام کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے تو وہ یہی کہے گا کہ اُن کی شاعری فلسفیانہ شاعری ہے۔ یہ سُن کر شاید آپ کے ذہن میں الجھن پیدا ہو کہ بھلا فلسفہ شعر کیونکر ہو سکتا ہے، فلسفہ تو حقیقت کی خشک اور بے جان تعبیر ہے اور شعر کی زندگی سے جھلکتی ہوئی تفسیر۔ فلسفی صورت کائنات کا ذہنی ادراک کرتا ہے اور اپنے ادراک کو مجرد تصورات میں بیان کرتا ہے جو ہماری لوح فکر پر درج ہو کر رہ جاتے ہیں۔ بہ خلاف اس کے شاعر نبض کائنات کی تڑپ، قلبِ حیات کی دھڑکن کو محسوس کرتا ہے اور اپنے احساسات کو متحرک نقش اور نغمے میں ادا کرتا ہے جو ہمارے دل میں اتر کر خون کے ساتھ گردش کرنے لگتا ہے۔

حق اگر سوزے نہ دارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

کیا اقبال کے شعر کو فلسفیانہ شعر کہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ حکمت کے نظریات کی طرح سوز و درد، زندگی اور حرکت سے خالی ہے؟

جسے اقبال کے کلام سے ذرا سا بھی مس ہے، وہ جانتا ہے کہ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں۔ اقبال کی شاعری تو آبِ حیات کا خزانہ ہے جس سے زندگی اور زندہ دلی کے چشمے اُبلتے ہیں جن سے سیراب ہو کر مایوس دلوں کی خشک اور بنجر زمین میں جان پڑ جاتی ہے اور امید کی کھیتی لہلہانے لگتی ہے۔

بات یہ ہے کہ جب شعر کے لیے فلسفے کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو فلسفے کی

صرف ایک ہی صفت مدنظر ہوتی ہے یعنی موضوع کی کیفیت اور ہمہ گیری۔ اقبال کا کلام فلسفیانہ اسی معنی میں ہے کہ وہ ایک کُلّی تصورِ حیات پیش کرتا ہے۔ اس کا موضوع فرقہ اور ملّت کی زندگی کا ایک جامع نصب العین ہے جسے ہم فلسفۂ تمدن کہہ سکتے ہیں، ورنہ اگر طرزِ ادا کو دیکھیے تو وہ اسی سوز و گداز، رنگ و آہنگ سے لبریز ہے جو ایشیائی شاعری کی جان ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی کو دور کرنا ضروری ہے۔ کہنے والے کہتے ہیں کہ اقبال کا خطاب انسانوں کی صرف ایک جماعت یعنی مسلمانوں سے ہے، کل نوع انسانی سے نہیں۔ ان کے پیش نظر ملّت کا نصب العین ہے جو انسانیت کے مقابلے میں بہت تنگ اور محدود ہے۔ اس سے زیادہ وسیع مشرب تو ہندوستان اور ایران کے غزل گو شاعر کا ہے جو عام انسانی زندگی کے جذبات و کیفیات کے مصور ہیں۔ مگر ذرا غور سے دیکھیے تو محض جذبات و کیفیات کی مصوری اور چیز ہے اور زندگی کے ایک مکمل تصور کی تعبیر اور چیز ہے۔ جذبات کل انسانوں میں یکساں ہیں لیکن نصب العینِ حیات کی تشکیل میں اختلاف پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ ایک عالم گیر انسانی تمدن کا خیال ہر زمانے میں بعض لوگوں کے پیشِ نظر رہا ہے اور اب بھی ہے۔ لیکن محض مجرد تصور یعنی فلسفے کی شکل میں اس تصور کو کسی ایک شخص کے قلب سے بھی وہ زندہ تعلق پیدا نہیں ہوا جو اسے موضوع شعر بنانے کے لیے ضروری ہے۔ اب تک ہر شاعر اس پر مجبور ہے کہ انسانیت کا عکس کسی خاص ملّت یا قوم کے آئینے میں دیکھے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قوم اور ملّت کے تصورات میں کون زیادہ وسیع ہے۔ اگر آپ قوم سے اہل مغرب کی اصطلاح میں وہ جماعت مراد لیں جس میں قدرِ مشترک محض نسل اور وطن ہے اور ملّت اقبال کے محاورے میں اس گروہ کو کہیں جس کے لیے ایک روحانی اور اخلاقی نصب العین رشتۂ اتحاد کا کام دیتا ہے، تو یہ ماننا پڑے گا کہ ملّت کے تصور کا وسیع تر اور انسانیت سے قریب تر ہونا ممکن ہے۔ اس لیے کہ نسل و وطن کا فرق دنیا میں ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ اور اگر اس پر زیادہ زور دیا جائے تو نوع انسانی میں اتحاد پیدا ہونا محال ہے۔ لیکن ایک اخلاقی اور روحانی نصب العین کا کل انسانوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے متحد کر دینا کم سے کم خیال میں آسکتا ہے۔ دیکھنا اصل میں یہ ہے کہ جو نصب العین اقبال کے ذہن میں ہے وہ کیا ہے۔

اور کیسا ہے۔ محض یہ بات کہ ملت کے تصور سے وابستہ ہے اُسے تنگ اور محدود کرنے کے لیے کافی نہیں۔

اقبال کی شاعری اور اُن کے نصب العین زندگی کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس نقش کو اس کے تاریخی پس منظر کے ساتھ دیکھیں۔ جب افق ہند سے وہ ہلال نو نمودار ہوا جو ایک دن فلکِ شعر پر ماہِ کامل بن کر چمکنے والا تھا، اس وقت عموماً مشرق اور خصوصاً عالم اسلام پر حزن و یاس کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ سب سے بدتر حالت ہندوستان کے مسلمانوں کی تھی۔ جہل اور غلامی کی بدولت ان کے دلوں میں زندگی کی آگ سرد پڑ چکی تھی اور جدھر آنکھ اُٹھا کر دیکھیے راکھ کے ڈھیروں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا تھا۔ مغربی فاتحوں کی ہیبت، مغربی تمدن کی صولت مسلمانانِ ہند کے قلب و دماغ پر مستولی تھی۔ وہ اس بے پناہ قوت سے ڈر کر بھاگنا چاہتے تھے، مگر یہ مقناطیس کی طرح انہیں اپنی طرف کھینچ رہی تھی۔ اس زمانے میں ایک باہمت، خوددار اور مدبر مسلمان سید احمد خاں نے، جسے یقین تھا کہ ملتِ اسلامی کی سطحی کمزوری کی تہ میں فولاد کی قوت پنہاں ہے، مسلمانوں کو اس پر اُبھارا کہ وہ بے تکلف اپنی زندگی کو مغربی تمدن سے رگڑ کھانے دیں۔ اس رگڑ سے ابتدا میں انھیں سخت صدمہ پہنچا، مگر اسی سے وہ چنگاریاں بھی نکلیں جنھوں نے اُن کے دلوں میں غیرت و حمیّت کی آگ بھڑکا دی۔

تدبیر و سیاست کو چھوڑ کر صرف شعر کے میدان کو دیکھیے تو آپ کو دو ممتاز صورتیں نظر آئیں گی جنھوں نے مسلمانوں کے مرعوبی اور مایوسی کے طلسم کو توڑا اور اُن میں خودداری اور خود اعتمادی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک 'حالی'، جس نے سوز و درد کے لہجے میں ملت اسلامی کو اس کے عروج و زوال کی داستان سنا کر گذشتہ عظمت و اقبال کی یاد تازہ کر دی اور موجودہ پستی پر غیرت دلائی۔ دوسرے 'اکبر' جس نے ظرافت کے پیرائے میں مسلمانوں کو غیروں کی ذہنی غلامی کی ذلت سے آگاہ کیا اور ان کی نظر میں اپنے مذہب و تمدن کا احترام دوبارہ قائم کر دیا۔ 'حالی' جدّت پسند تھے۔ قدیم تہذیب کی خرابیوں پر سختی سے نکتہ چینی کرتے تھے اور جدید تہذیب کی خوبیوں کو اختیار کرنے کی تعلیم دیتے تھے۔ 'اکبر' قدامت پسند تھے۔ نئی روشنی کی ہر چیز پر ہنستے تھے اور پرانی روشنی کی ہر چیز کو سراہتے

تھے۔ مگر دونوں نے مسلمانوں میں عزت قومی کے جذبے کو ابھارا۔ اپنی مدد آپ کرنے کا حوصلا دلایا اور یاس کی تاریکی میں امید کی ایک جھلک دکھائی۔ لیکن ان دونوں کی نظریات کی تہ تک نہیں پہنچی۔ انھوں نے بیمار قوم کا مرض تو تشخیص کر لیا لیکن اس مرض کا سبب نہیں پہچان سکے۔ 'اکبر' نے مسلمانوں کے تنزل کا باعث یہ قرار دیا کہ وہ اپنے مرکز یعنی مذہب سے منحرف ہو گئے اور 'حالی' نے یہ کہا کہ وہ اجتہاد فکر اور وسعت نظر چھوڑ کر تقلید پرست اور تنگ خیال بن گئے۔ مگر دونوں میں سے کسی نے یہ نہ بتایا کہ آخر اُن کے مرکز سے منحرف ہونے یا تقلید و تعصب اختیار کر لینے کی وجہ کیا تھی۔ اس وجہ کے معلوم کرنے کے لیے اقبال کی فلسفیانہ نگاہ کی ضرورت تھی۔ شاید مورخ یہ کہے کہ دولت اور حکومت نے مسلمانوں کو کاہل اور عیش پرست بنا دیا اور اسی کاہلی اور عیش پرستی نے انہیں رفتہ رفتہ فعالیت اور حرکت سے محروم کر کے انفعالیت اور جمود میں مبتلا کر دیا۔ لیکن اقبال جن کی نظر تاریخ کے ساتھ ساتھ فلسفہ تمدن اور فلسفہ نفس پر بھی عبور رکھتی تھی، اس توجیہ کو کافی نہیں سمجھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ ایک اولوالعزم قوم میں، جس نے اپنی عظمت و سطوت کا سکہ دنیا پر بٹھا دیا ہو، جسمانی تعیش اور کاہلی کی لہر، جب تک اس کے اندر روحانی تعیش اور کاہلی کا زہر نہ بھرا ہو، ہرگز اس حد تک نہیں پہنچ سکتی کہ اس کے قوائے ذہنی اور عملی کو ماؤف کر دے۔ یہ روحانی تعیش اور کاہلی اقبال کے نزدیک وحدت وجود کے عقیدے پر مبنی ہے جو مسلمانوں میں غیر اسلامی اثرات سے پیدا ہوا اور جس نے انفرادی نفس کے وجود کو باطل قرار دے کر اُن کے دلوں سے فرد کی اخلاقی ذمے داری کے احساس کو مٹا دیا اور اس طرح مذہب و اخلاق کی جڑ کو کھوکھلا کر دیا اور سعی و عمل کے ذوق کو فنا کر دیا۔ اس اجمال کی تفصیل خود اقبال کی زبان سے سُنیے:۔

"مسئلۂ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتۂ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نکتۂ خیال سے شیخ محی الدین عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور اُن کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے، اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنا دیا۔ اوحدالدین کرمانی اور فخرالدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے

اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انھوں نے جزو و کل کا دشوار گذار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے "رگِ چراغ" میں "خونِ آفتاب" اور شرارِ سنگ" میں "جلوہ طور" کا مشاہدہ کیا۔

"مختصر یہ کہ ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا، مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخرکار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔"

وحدتِ وجود کا مسئلہ جس کی طرف مندرجہ بالا عبارت میں اشارہ کیا گیا ہے، یہ ہے کہ وجودِ حقیقی صرف خالق کائنات کا ہے۔ مخلوق جس میں عالمِ طبیعی اور انسان سبھی داخل ہیں، محض اعتباری اور موہوم وجود رکھتے ہیں اور اسی ایک نورِ ایزدی کے پرتو ہیں ہم نے اپنی کوتاہ بینی سے ان اصنامِ خیالی کو حقیقی سمجھ لیا ہے اور تعینات کے ان پردوں نے ہمیں معرفتِ ذات سے محروم کر دیا ہے۔

کثرت آرائیِ وحدت ہے پرستاریِ وہم
کر دیا کافر اِن اصنامِ خیالی نے مجھے

اصل میں یہ احساسِ وحدت ایک کیفیت ہے جو قلب حال پر ایک خاص وقت میں آناً فاناً گزر جاتی ہے مگر جب زبان قال اسے تصورات کے جال میں پکڑ کر رکھنا چاہتی ہے تو الفاظ کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ انھیں الفاظ کو شاعر لے اڑتے ہیں اور نظم کا خوشنما لباس پہنا کر اس قدر دلکش اور دلفریب بنا دیتے ہیں کہ سننے والوں کا دل و دماغ مسحور ہو جاتا ہے۔ یہی وہ تصور ہے جس کے متعلق شیخ علی حزیں نے کہا ہے کہ "برائے شعر گفتن خوب است" اگر یہ قیل و قال محض تفریح کے لیے ہو تو کوئی حرج نہیں مگر غضب تو یہ ہے کہ جو قوم عیش و عشرت میں پڑ کر زندگی کی کٹھن ذمے داریوں سے گھبرانے لگتی ہے

اور اُن سے بچنے کا حیلہ ڈھونڈھتی ہے، وہ اس متصوفانہ شاعری کو اپنا فلسفۂ حیات بنالیتی ہے کائنات کا موہوم ہونا، نفس انسانی کا بے حقیقت اور زندگی کا بے ثبات ہونا، سعی و عمل کا لاحاصل ہونا، وہ خیالات ہیں جو شعر کے میٹھے سُروں میں تھکی ہوئی قوم کو لوریاں دے کر سلا دیتے ہیں۔ پھر جب اپنی غفلت کی بدولت وہ دولت و حکومت، قوت و اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو یہی دلفریب نغمے، جو پہلے صبر و سکون اور کیف و سرور کا سبب ہوتے تھے، اب قنوت و یاس اور حزن و ملال کا باعث بن جاتے ہیں اور اسے ایک بار گرنے کے بعد پھر اُٹھنے نہیں دیتے۔ یہی ماجرا تھا جو مسلمانوں پر گزرا جس نے ان میں بے مرکزی، بے اصولی اور بے عملی پیدا کر دی۔ مسلمانوں کے انفرادی اور اجتماعی امراض کا یہی سب سے بڑا سبب تھا جسے حکیم ملّت اقبال نے پہچانا اور جس کے ازالے کی کوشش میں انھوں نے اپنی مسیحائی کی خداداد قوت صرف کی۔

اس عقیدے کو جو اقبال کے نزدیک ملت اسلامی کے زوال کی حقیقی وجہ ہے وہ "نفی خودی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور "اثبات خودی" کے نظریے سے رد کرنا چاہتے ہیں۔ خودی یا انانیت کا لفظ اردو میں کبر و غرور کے معنوں میں آیا کرتا ہے مگر اقبال نے اسے ایک فلسفیانہ اصطلاح کے طور پر اس احساس اور عقیدے کے لیے استعمال کیا ہے کہ فرد کا نفس یا انا، گو ایک مخلوق اور فانی ہستی ہے، لیکن یہ ہستی اپنا ایک علاحدہ وجود رکھتی ہے جو عمل سے پائیدار اور لازوال ہو جاتا ہے۔ اسرار خودی کے دیباچے میں فرماتے ہیں، یہ "لفظ اس نظم میں بہ معنی غرور استعمال نہیں کیا گیا جیساکہ عام طور پر اُردو میں مستعمل ہے۔ اس کا مفہوم محض احساس نفس یا تعینِ ذات ہے۔"

یہی خودی کا تصور اقبال کے فلسفۂ حیات و کائنات کی بنیاد ہے۔ کسی نے کہا ہے کہ فلسفے کا آغاز ایک حیرت اور الجھن سے ہوتا ہے۔ وہ سوال جس نے اقبال کو الجھن میں ڈالا یہ ہے، "یہ وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ جس سے تمام انسانی جذبات و تخیلات مُستنیر ہوتے ہیں، یہ پُراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی ہے، یہ 'خودی' یا 'انا' یا 'میں'، جو اپنے عمل کی رُو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر ہے، جو تمام مشاہدات کی خالق ہے مگر جس کی لطافت نگاہوں کے گرم

مشاہدے کی تاب نہیں لاسکتی، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے یا زندگی نے محض عارضی طور پر اپنے فوری عملی اغراض کے حصول کی خاطر اپنے آپ کو اس فریب تخیل یا دروغ مصلحت آمیز میں نمایاں کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے افراد اور اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے اور یہی وجہ ہے کہ دنیا میں کوئی قوم ایسی نہ ہوگی جس کے علما اور حکمانے کسی نہ کسی صورت میں اس سوال کا جواب پیدا کرنے کے لیے دماغ سوزی نہ کی ہو۔ مگر اس سوال کا جواب افراد و اقوام کی دماغی قابلیت پر اس قدر انحصار نہیں رکھتا جس قدر کہ اُن کی افتاد طبیعت پر مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اسی نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی 'انا' محض ایک فریبِ تخیل ہے اور اس پھندے کو گلے سے اُتارنے کا نام نجات ہے۔ مغربی اقوام کا عملی مذاق اُن کو ایسے نتائج کی طرف لے گیا جن کے لیے ان کی فطرت متقاضی تھی ..... مغربی ایشا میں اسلامی تحریک ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک 'انا' ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے ..... میں نے اس دقیق مسئلے کو فلسفیانہ دلائل کی پیچیدگیوں سے آزاد کر کے تخیل کے رنگ میں رنگین کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ اس حقیقت کو سمجھنے اور غور کرنے میں آسانی پیدا ہو۔"

آیئے اب یہ دیکھیں کہ جس خیال کو اقبال نے یہاں مجمل طور پر نثر میں بیان کیا ہے اس کی تفصیلات اس باکمال سخنور کے فیض طبع سے شعر کا جامہ پہن کر کس قدر دلنشین اور دل آویز، روح پرور اور روح افزا، جاں نواز اور جاں بخش بن جاتی ہیں۔

اقبال کے نزدیک کائنات کی ایک وجود بسیط ہے جس کے اندر شعور اور ارادے کی قوتیں مضمر ہیں۔ ان قوتوں کو فعل میں لانے کے لیے اس نے آپ کو خود اور غیر خود یا فلسفے کی اصطلاح میں موضوع اور معروض میں تقسیم کر دیا۔ غیر خود کی علت غائی یہ ہے کہ وہ خودی کے مشاہدے کے لیے آئینے کا اور اس کے عملِ ارتقا کے لیے معمول کا کام دے۔ خودی اپنی تکمیل اور استحکام کے لیے غیر خود سے ٹکراتی ہے اور اسی تصادم کے ذریعے سے اس کی اندرونی قوتیں نشو و نما پاتی ہیں اور وہ بتدریج سلسلۂ ارتقا کو طے کرتی ہے۔ اس کی ہستی مسلسل حرکت اور عمل پیہم، کشمکش اور کارزار ہے۔ جس نسبت

سے کوئی شے اپنی خودی میں مستحکم اور غیر خود پر غالب ہے، اسی نسبت سے اس کا درجہ مدارج حیات میں متعین ہوتا ہے۔

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیر او پیدا است از اثباتِ او

سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را

چوں حیاتِ عالم از زورِ خودی است
پس بقدرِ استواری زندگی است

چوں زمیں بر ہستیٔ خود محکم است
ماہ پابندِ طوافِ پیہم است

ہستیِ مہر از زمیں محکم تر است
پس زمیں مسحورِ چشمِ خاور است

اس سلسلۂ ارتقا کی آخری کڑی انسان ہے۔

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداریِ کائنات

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

زمانے کے دھارے میں بہتی ہوئی
ستم اس کی موجوں کے سہتی ہوئی

ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر
ہوئی خاکِ آدم میں صورت پذیر

خودی کا نشیمن ترے دل میں ہے
فلک جس طرح آنکھ کے تل میں ہے

مخلوقات میں بہ اعتبار مدارج انسان اسی لیے سب سے برتر ہے کہ اس کی ذات میں خودی کو اپنا اور اپنے مقصد کا شعور حاصل ہو جاتا ہے اور یہی شعور اسے اور سب چیزوں سے ممتاز کرتا ہے۔ وہ بھی اور مخلوقات کی طرح ایک مخلوق ہے مگر اس کی ہستی محض اعتباری نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ اس کے مقابلے میں عالمِ فطرت کا وجود محض اضافی اور انسانی ادراک و مشاہدے کا پابند ہے۔

ایں جہاں چیست صنم خانۂ پندارِ من است
جلوۂ او گرد دیدۂ بیدارِ من است

ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را
حلقۂ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخیٔ افکارِ من است

جہاں رافر بہی از دیدنِ ما نہانش رستہ از بالیدنِ ما
جہاں غیر از تجلی ہائے ما نیست کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست
جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما زما آزاد وہم وابستۂ ما
خودی اورا بیک تارِ نگہ بست زمین و آسمان و مہر و مہ بست

بہ قول ڈیکارٹ کے انا یا خودی کی ہستی بدیہی ہے اس لیے کہ اسے بلاواسطہ اپنا شعور ہوتا ہے، دراں حالیکہ غیر خود یعنی عالمِ فطرت کی ہستی دلیل کی محتاج ہے۔ اگر انسان کو اپنے وجود میں شک ہو تو یہ شک خود اس بات کا ثبوت ہے کہ کوئی شک کرنے والا موجود ہے۔

اگر گوئی کہ 'من' وہم و گمان است نمودش چوں نمود این و آن است
بگو با من کہ دارائے گماں کیست یکے در خود نگر آں بے نشاں کیست
جہاں پیداؤ محتاجِ دلیلے نمی آید بہ فکرِ جبرئیلے
خودی پنہاں زحجت بے نیاز است یکے اندیش و دریاب ایں چہ راز است
خودی را حق بداں باطل مپندار خودی را کشتِ بے حاصل مپندار

جس طرح انسانی زندگی کا نقطۂ آغاز اپنی خودی کا شعور ہے اسی طرح اس کی منزلِ مقصود یہ ہے کہ خودی کو روز بروز مضبوط اور مستحکم کرتا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں، خودی کے استحکام کی یہی صورت ہے کہ انسان غیر خود سے یعنی اپنے طبیعی ماحول سے مسلسل جنگ کرتا رہے۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے لیے نئے نئے مقاصد متعین کرتا ہے۔ اس میں اسے اپنے ماحول میں تصرف کرنا اپنی راہ سے رکاوٹوں کو دور کرنا اور مشکلات کا مقابلہ کرکے اُن پر غالب آنا پڑتا ہے۔ اس طرح اس کی ذہنی اور عملی قوتیں برابر تیز ہوتی جاتی ہیں اور اس کے سینے میں خودی کی آگ روز بروز زیادہ مشتعل ہوتی جاتی ہے۔

زندگانی را بقا از مدعاست کاروانش را درا از مدعاست
زندگی در جستجو پوشیدہ است اصلِ او در آرزو پوشیدہ است
از تمنا رقص در دل سینہ ہا سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا

ماز تخلیقِ مقاصد زندہ ا ازشعاعِ آرزو تابندہ ایم

یہ سوزِ آرزو طالبِ خودی کو دم بھر چین نہیں لینے دیتا۔ ایک مقصد کے حاصل ہوتے ہی وہ ایک بلند تر مقصد کے حصول کی کوشش کرنے لگتا ہے اور اسی طرح راہِ طلب میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اسی بے قراری اور بے چینی، اسی سعیٔ پیہم اور جہدِ مسلسل کا نام زندگی ہے۔ سکون خواہ وہ بہشت کا سکون کیوں نہ ہو، روحِ انسانی کے لیے موت کا پیام ہے۔

چہ کنم کہ فطرتِ من بمقامِ در نہ سازد دلِ ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگارِ خوب روئے تپد آں زماں دلِ من پئے خوب تر نگارے
زشرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے سرِ منزلے نہ دارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادۂ بہارے قدحے کشیدہ خیزم غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نوبہارے
دلِ عاشقاں بمیرد بہ بہشتِ جاودانے نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے

خودی کے منازلِ ترقی اس عالمِ زمان و مکان کی تسخیر پر ختم نہیں ہوتے۔ شاعر کی چشمِ تخیل انسان کے جہد و عمل کے لیے اس کے ماورا نئے نئے میدان دیکھتی ہے۔

خودی کی یہ ہے منزلِ اوّلیں مسافر یہ تیرا نشیمن نہیں
تری آگ اس خاکداں سے نہیں جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر ! طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر
جہاں اور بھی ہیں ابھی بے نمود کہ خالی نہیں ہے ضمیرِ وجود
ہر اک منتظر تیری یلغار کا تری شوخیٔ فکر و کردار کا

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں
اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اس راہ میں ایک رہنما کی ضرورت ہے اور وہ رہنما عشق ہے۔ عشق اس مردِ کامل

کی محبت کو کہتے ہیں جو معرفتِ نفس کے مدارج سے گزر کر خودی کی معراج پر پہنچ چکا ہے۔ محبت کا دوسرا نام تقلید ہے۔ لیکن یہاں عشق اور تقلید کے یہ معنی نہیں ہیں کہ عاشق اپنے آپ کو معشوق کی ذات میں یا مقلد اپنے آپ کو مرشد کی ذات میں کھو دے یا اس سے روحانی قوت مستعار لے کر مصنوعی تقویت حاصل کر لے بلکہ یہ ہیں کہ وہ اس برتر شخصیت سے تکمیل خودی کا راز سیکھے اور خود اپنی قوتوں کو نشوونما دے کر اپنی شخصیت یا خودی کو استوار کرے۔

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است — زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است
از محبت می شود پاینده تر — زنده تر، سوزنده تر، تابنده تر
کیمیا پیدا کن از مشتِ گلے — بوسہ زن بر آستانِ کاملے
کیفیت ہا خیزد از صہبائے عشق — ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی محکم شو از تقلیدِ یار — تا کمندِ تو شود یزداں شکار

خام کاروں کو عشق خود فراموشی اور از خود رفتگی سکھاتا ہے مگر پختہ کاروں کو خود شناسی اور خودداری کا سبق دیتا ہے۔

بہر دل عشق رنگ تازہ بر کرد — گہے با سنگ و گہ با شیشہ سر کرد
ترا از خود ربود و چشمِ تر داد — مرا با خویشتن نزدیک تر کرد

ایک لافانی نصب العین کی محبت فانی انسان کی خودی کی تکمیل کر کے اسے بھی لازوال بنا دیتی ہے۔

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ — عشق ہے اصلِ حیات موت ہے اس پر حرام
تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو — عشق خود اک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا — اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام

طلب ہدایت کے لیے کسی مردِ کامل کے آگے سرِ نیاز جھکانا تو خودی کو مستحکم کرتا ہے لیکن مال و دولت، جاہ و منصب کے لیے اربابِ اقتدار کا دست نگر ہونا اسے ضعیف

کر دیتا ہے۔ فقر و استغنا خودی کی سب سے اہم شرط ہے۔

اے فراہم کردہ از شیراں خراج | گشتۂ روبہ مزاج از احتیاج
از سوال افلاس گردد خوار تر | از گدائی گدیہ گر نادار تر
از سوال آشفتہ اجزاے خودی | بے تجلی نخلِ سینائے خودی
وائے بر منت پذیرِ خوانِ غیر | گردنش خم گشتہ ماند احسانِ غیر
اے خنک آں تشنہ کاندر آفتاب | می نخواہد از خضر یک جامِ آب
چوں حباب از غیرتِ مردانہ باش | ہم بہ بحر اندر نگوں پیمانہ باش

سوال اور گدائی صرف اسی کا نام نہیں کہ مفلس دولتمند کا طفیلی بن جائے بلکہ دولت جمع کرنے کا ہر طریقہ جس میں انسان خود محنت کر کے نہ کھائے، بلکہ دوسروں کی محنت سے فائدہ اٹھائے، اقبال کے نزدیک گداگری میں داخل ہے یہاں تک کہ وہ بادشاہ بھی جو غریبوں کی کمائی پر بسر کرتا ہے، سوال اور دریوزہ گری کا مجرم ہے

میکدے میں ایک دن اک مردِ زیرک نے کہا
ہے ہمارے شہر کا سلطاں گدائے بے نوا
تاج پہنایا ہے کس کی بے کلاہی نے اُسے
کس کی عریانی نے بخشی ہے اُسے زریں قبا
اُس کے آب لالہ گوں کی خونِ دہقاں سے کشید
تیرے میرے کھیت کی مٹی ہے اس کی کیمیا
اس کے نعمت خانے کی ہر چیز ہے مانگی ہوئی
دینے والا کون ہے، مردِ غریب و بے نوا
مانگنے والا گدا ہے صدقہ مانگے یا خراج !
کوئی مانے یا نہ مانے میر و سلطاں سب گدا

گدائی اور فقر میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ گدائی مال دنیا کی احتیاج اور دوسروں کے آگے ہاتھ پھیلانا ہے۔ فقر مادی لذتوں سے بے نیاز ہو کر کائنات کی

قوتوں کو تسخیر کرنا، نوامیسِ فطرت پر حکمرانی کرنا، دنیا میں امن و انصاف کا ڈنکا بجانا، مظلوموں کو ظالموں کے پنجے سے نجات دلانا ہے۔

چیست فقر اے بندگانِ آب و گل — ایک نگاہِ راہ بیں یک زندہ دل
فقر خیبر گیر بانانِ شعیر — بستۂ فتراک او سلطان و میر
فقر بر کرّو بیاں شبخوں زند — بر نوامیسِ جہاں شبخوں زند
باسلاطیں بر فتد مردِ فقیر — از شکوہِ بوریا لرزد سریر
از جنوں می افگند ہوئے بہ شہر — وارہاند خلق را از جبر و قہر
بر نیفتد ملتے اندر نبرد — تا درو باقیست یک درویش مرد
آبروئے ما ز استغنائے اوست — جِرز ما از شوق بے پروائے اوست

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری — اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر سے قوموں میں مسکینی و دلگیری — اک فقر سے مٹی میں خاصیتِ اکسیری

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ — فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغِ خودی — ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری — کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری
میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا — تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

جب خودی عشق و محبت اور فقر و استغناء سے مستحکم ہو جاتی ہے تو کائنات کی ساری قوتیں انسان کے قبضے میں آجاتی ہیں۔

از محبت چوں خودی محکم شود — قوتش فرماں دہِ عالم شود
پنجۂ او پنجۂ حق می شود — ماہ از انگشتِ او شق می شود

قلندراں کہ بہ تسخیرِ آب و گِل کوشند — زشاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

بہ جلوت اندو کمندے بہ مہر و مہ پیچد   بہ خلوت اندو زمان و مکاں در آغوشند

مگر خودی کی غیر محدود قوت تعمیر و تخریب دونوں کا کام کر سکتی ہے۔ خودی سے تعمیری کام لینے کے لیے توسیع کے ساتھ ساتھ اس کی تادیب و تربیت بھی ضروری ہے۔ (بے قید اور بے تربیت خودی کی مثال شیطان کی ہے جس کے متعلق 'اقبال' کا نظریہ نہایت دلچسپ ہے۔ وہ بھی گوئٹے کی طرح اسے بدی کی قوت نہیں بلکہ خودی اور تخلیق کی عظیم الشان قوت سمجھتے ہیں جو محبت و اطاعت کی راہِ مستقیم سے بھٹک گئی ہے) خودی کی تادیب و تہذیب کا پہلا درجہ اطاعت ہے یعنی اس قانون حیات کی پابندی جو خالق عالم نے ہر مخلوق کے لیے مقرر کیا ہے۔

ہر کہ تسخیر مہ و پروین کند   خویش را زنجیریِ آئیں کند
باد را زندانِ گل خوشبو کند   قید بو را نافۂ آہو کند
می زند اختر سوئے منزل قدم   پیشِ آئینے سرِ تسلیم خم
سبزہ بر دیں نمو روئیدہ است   پائمال از ترکِ آں گردیدہ است
لالہ پیہم سوختن قانون او   رقص پیرا در رگِ او خونِ او
قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل   ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطن ہر شے ز آئینے قوی   تو چرا غافل ازیں ساماں روی
باز اے آزاد دستورِ قدیم   زینتِ پا کن ہماں زنجیر سیم
شکوہ سنج سختیِ آئیں مشو   از حدودِ زندگی بیروں مشو

دوسرا درجہ ضبطِ نفس ہے۔ یعنی انسان اپنے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو جن کی سرکشی کی کوئی حد نہیں ہے، قابو میں لائے خصوصاً نفسانی محبت اور خوف کے جذبات پر جو سب سے زیادہ قوی ہیں، غالب آئے۔

نفسِ تو مثلِ شتر خود پرور است   خود پرست و خود سوار و خود سر است
مرد شو آور زمامِ او بکف   تا شوی گوہر اگر باشی خذف
طرح تعمیرِ تو از گل ریختند   با محبت خوف را آمیختند

خوفِ دنیا، خوفِ عقبیٰ خوفِ جاں — خوفِ آلامِ زمین و آسمان
حبِّ مال و دولت و حبِّ وطن — حبِّ خویش و اقربا و حبِّ زن
تا عصائے لا الہ داری بدست — ہر طلسمِ خوف را خواہی شکست
ہر کہ در اقلیمِ لا آباد شد — فارغ از بندِ زن و اولاد شد

ان دونوں مدارج سے گزرنے کے بعد انسان اس درجے پر فائز ہو گا جسے انسانیت کا اوجِ کمال سمجھنا چاہیے۔ یہ نیابت الٰہی کا درجہ ہے اور اسے حاصل کرنا ارتقائے خودی کا بلند ترین نصب العین ہے۔ اسی کی تلاش میں نوعِ انسانی ہزارہا سال سے سرگرم سعی ہے اور اسی کے انتظار میں کائنات روزِ ازل سے بے قرار ہے۔

نائبِ حق درجہاں بودن خوش است — بر عناصر حکمراں بودن خوش است
نائبِ حق ہمچو جانِ عالم است — ہستیِ او ظلِّ اسمِ اعظم است
از رموزِ جزو و کل آگہ بود — درجہاں قائم بامر اللہ بود

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا — اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو — در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
نوعِ انساں مزرع و تو حاصلی — کاروانِ زندگی را منزلی
سجدہ ہائے طفلک و برنا و پیر — از جبینِ شرمسارِ ما بگیر

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں

خاکی نوری نہادِ بندۂ مولا صفات
ہر دو جہان سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب اس کی نگہ دل نواز

نرم دم گفتگو گرم دم جستجو!
رزم ہو یا بزم ہو پاک دل و پاک باز
نقطۂ پرکارِ حق مردِ خدا کا یقین
ورنہ یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمئ محفل ہے وہ

ہم نے اوپر اس مافوق انسانی قانون کا ذکر کیا ہے جس کی پابندی خودی کی تکمیل کے لیے لازمی ہے۔ یہ فرد اور ملت کے ربط کا قانون ہے، جسے اقبال "بے خودی" کہتے ہیں۔

ایران اور ہندوستان کے شعرا نفس انسانی کو قطرے سے اور ذات ایزدی کو دریا سے تشبیہ دیتے آئے ہیں۔ اقبال قطرۂ دریا کی تمثیل سے فرد و ملت کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں۔ لیکن اُن کے نزدیک قطرے کے دریا میں مل جانے سے اس کی ہستی فنا نہیں ہو جاتی بلکہ اور استحکام حاصل کر لیتی ہے۔ وہ بلند اور دائمی مقاصد سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس کی قوتیں منظم اور منضبط ہو جاتی ہیں اور اس کی خودی پائیدار اور لازوال بن جاتی ہے۔

فرد تا اندر جماعت گم شود — قطرۂ وسعت طلب قلزم شود
فرد تنہا از مقاصد غافل است — قوتش آشفتگی را مائل است
قوم با ضبط آشنا گرداندش — نرم رو مثلِ صبا گرداندش
چوں اسیرِ حلقۂ آئیں شود — آہوئے رم خوئے او مشکیں شود

فرد قائم ربطِ ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں
موج ہے دریا میں اور بیرونِ دریا کچھ نہیں

اب تک ہم نے اقبال کے کلام سے تصور خودی کے وہ عناصر منتخب کر کے آپ

کے سامنے پیش کیے ہیں جو عالمگیر ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال کا سارا فلسفہ اسلامیت کی روح سے لبریز ہے اور اُن کے صحیح مخاطب مسلمان ہیں۔ لیکن ایک سچے شاعر کی طرح اُن کے دل میں سارے جہان کا درد ہے۔ اُن کی محبت کل نوعِ بشر کو محیط ہے اور اُن کا پیام ایک حد تک سب انسانوں کے لیے عام ہے۔ وہ ہر مذہب و ملت کے لوگوں کو اپنی خودی کی تربیت اور اپنی مخصوص ملی روایات کی حفاظت کی تعلیم دیتے ہیں تاکہ وہ زندگی کے صحیح نصب العین سے قریب تر ہو جائیں۔

من کہ گویم از بتاں بیزار شو — کافری شائستۂ زنار شو
اے امانت دارِ تہذیب کہن — پشتِ پا بر ملّتِ آبا مزن
گر زجمعیت حیاتِ ملت است — کفر ہم سرمایۂ جمعیت است
تو کہ ہم در کافری کامل نۂ — لایقِ طوفِ حریم دل نۂ
ماندہ ایم از جادۂ تسلیم دُور — تو ز آذر من ز ابراہیم دور
قیس ما سودائیِ محمل نہ شد — در جنونِ عاشقی کامل نہ شد

ان کے کلام سے بے شمار اشعار پیش کیے جا سکتے ہیں جن میں انھوں نے بلا امتیاز مذہب و ملّت کل نوعِ انسانی سے خطاب کیا ہے۔ لیکن ہمارے اس دعوے کا کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کا جاں بخش پیام صرف مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ مشرق و مغرب کے کل انسانوں کے لیے ہے، قطعی ثبوت "پیام مشرق" کے دیباچے سے ملتا ہے۔ جس کے چند جملے ہم یہاں نقل کرتے ہیں:۔

"حقیقت یہ ہے کہ اقوامِ عالم کا باطنی اضطراب جس کی اہمیت کا صحیح اندازہ ہم اس وقت اس وجہ سے نہیں لگا سکتے کہ خود اضطراب سے متاثر ہیں، ایک بہت بڑے روحانی اور تمدنی اضطراب کا پیش خیمہ ہے۔ یورپ کی جنگِ عظیم ایک قیامت تھی جس نے پرانی دنیا کے نظام کو تقریباً ہر پہلو سے فنا کر دیا ہے اور اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرتِ زندگی کی گہرائیوں میں ایک نیا آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے۔ مشرق اور بالخصوص اسلامی مشرق نے صدیوں کی نیند کے بعد آنکھ کھولی ہے مگر اقوام مشرق کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ زندگی اپنے حوالی میں کسی قسم کا انقلاب نہیں پیدا کر سکتی جب

تک کہ اس کا وجود پہلے انسانوں کے ضمیر میں متشکّل نہ ہو۔ فطرت کا اٹل قانون جس کو قرآن نے ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم کے سادہ اور بلیغ الفاظ میں بیان کیا ہے، زندگی کے فردی اور اجتماعی پہلو پر حاوی ہے اور میں نے اپنے فارسی کلام میں اسی صداقت کو مدنظر رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و اقوام کی نگاہ کو جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی، انسانی سیرت کی تجدید یا تولید ہو، قابل احترام ہے۔"

آپ نے دیکھا کہ اقبال کا نصب العین افراد اور اقوام کی نگاہ کو "جغرافی حدود سے بالاتر کر کے ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید و تولید" ہے۔ اسی کو انھوں نے اپنی تصنیفات میں مدِّ نظر رکھا ہے اور اسی کا پیام مشرق و مغرب کو دینا چاہتے ہیں۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ خاص فلسفیانہ نظریے کی حیثیت سے انسانیت کا ایک عالمگیر تصور ممکن ہے، لیکن جب اس تصور کو ایک زندہ نصب العین کی صورت میں پیش کرنا ہو تو وسیع سے وسیع نظر رکھنے والا بھی اس پر مجبور ہے کہ انسانیت کی تصویر کسی خاص ملّت کے آئینے میں دیکھے۔ اقبال کے لیے ملّتِ بیضائے اسلام اس آئینے کا کام دیتی ہے۔ ان کے نزدیک انسان کی خودی کی حقیقی تکمیل اور فرد و ملّت کا حقیقی ربط صرف اسلام ہی کے ذریعے سے ممکن ہے اس لیے کہ اسلام میں فرد اور ملّت کا رشتۂ اتحاد نسل یا وطن کا محدود تصور نہیں بلکہ توحید اور رسالت کا وسیع اور ہمہ گیر عقیدہ ہے۔

با وطن وابستہ تقدیر امم	برنسب بنیادِ تعمیرِ امم
اصلِ ملت در وطن دیدن کہ چہ	باد و آب و گل پرستیدن کہ چہ
ملّتِ ما را اساسِ دیگر است	ایں اساس اندر دلِ ما مضمر است
مدعائے ما مآلِ ما یکیست	طرز و اندازِ خیالِ ما یکیست
لاالٰہ سرمایۂ اسرارِ ما	رشتہ اش شیرازۂ افکارِ ما
ملّتِ بیضا تن و جاں لاالٰہ	سازِ ما را پردہ گرداں لاالٰہ

از رسالت در جہاں تکوینِ ما	از رسالت دینِ ما آئینِ ما

از رسالت صد ہزار ما یک است
جزوِ ما از جزوِ ما لاینفک است

از میانِ بحرِ او خیزیم ما
مثلِ موج از ہم نمی ریزیم ما

دینِ فطرت از نبی آموختیم
در رہِ حق مشعلے افروختیم

ایں گہر از بحرِ بے پایانِ اوست
ایں کہ یک جانیم از احسانِ اوست

قوم را سرمایۂ قوت ازو
حفظ سرِ وحدتِ ملت ازو

فرد کو حقیقی آزادی ملتِ اسلامی ہی کے اندر حاصل ہوئی کیونکہ اسی ملت نے نوعِ انسانی کو حقیقی معنی میں حریت، مساوات اور اخوت کا نمونہ دکھایا۔ توحید کے عقیدے نے نسل و نسب کے امتیاز کو مٹا دیا، غریبوں کو امیروں کے اور زیردستوں کو زبردستوں کے تسلط سے آزاد کر کے عدل و انصاف کی حکومت قائم کی اور اسلام کے رشتے سے انسانوں کو ایک دوسرے کا بھائی بنا دیا۔

اُمتے از ما سوا بیگانۂ
بر چراغِ مصطفےٰ پروانۂ

ناشکیبِ امتیازات آمدہ
در نہادِ او مساوات آمدہ

پیشِ قرآں بندہ و مولا یکیست
بوریا و مسندِ دیبا یکیست

عشق را آرامِ جاں حریت است
ناقہ اش را سارباں حریت است

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید
ایں دو قوت از حیات آمد پدید

زندہ حق از قوتِ شبیری است
باطل آخر داغِ حسرت میری است

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

کلُّ مومن اخوۃٌ اندر دلش
حریت سرمایۂ آب و گِلش

تکمیلِ خودی کی ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ نفس زمان و مکان کی قیود سے آزاد ہو جائے اور یہ بات بھی ملتِ اسلامی کے اندر حاصل ہو سکتی ہے جو خود حدودِ زمانی و مکانی سے بالاتر ہے اس لیے کہ اس کا اساس نسل و وطن کا مادی تخیل نہیں بلکہ توحید و رسالت کا روحانی عقیدہ ہے۔ نسل فنا ہو سکتی ہے، وطن کا رشتہ ٹوٹ سکتا ہے مگر کلمہ

توحید کا رشتہ لافانی اور لازوال ہے۔

جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست
بادۂ تندش بہ جامے بستہ نیست
عقدۂ قومیتِ مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود
حکمتش یک ملتِ گیتی نورد
بر اساسِ کلمۂ تعمیر کرد
ہر کہ از قیدِ جہات آزاد شد
چوں فلک در شش جہت آباد شد

امت مسلم ز آیاتِ خداست
اصلش از ہنگامۂ قالو بلیٰ ست
تا خدا ان یطفئو فرمودہ است
از فسردن ایں چراغ افسردہ است
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونقِ خمخانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام شد
استخوانِ او تہِ اہرام شد
در جہاں بانگِ اذاں بوداست ہست
ملتِ اسلامیاں بوداست وہست

ملتِ اسلامی کے لیے قرآن کریم آئینِ حیات کا اور اخلاقِ محمدی اسوۂ زندگی کا کام دیتا ہے۔ آئینِ الٰہی پر عمل کرنے سے اس کی سیرت میں پختگی اور آداب محمدی کی پیروی سے حسن اور دل کشی پیدا ہوتی ہے۔ اس کا مرکزِ مشہود کعبہ اور اس کا نصب العین حفظ و نشر توحید ہے۔

تو ہمی دانی کہ آئینِ تو چیست
زیر گردوں سرِ تمکینِ تو چیست
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم!
حکمتِ او لایزال است و قدیم
نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات!
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات
از یک آئینی مسلماں زندہ است
پیکرِ ملت ز قرآں زندہ است

ملت از آئینِ حق گیرد نظام
از نظامِ محکمے گیرد دوام
ہست دینِ مصطفیٰ دینِ حیات
بے ثبات از قوتش گیرد ثبات

غنچۂ از شاخسارِ مصطفےٰ
گل شو از بادِ بہارِ مصطفےٰ
از بہارش رنگ و بو باید گرفت
بہرۂ از خلقِ او باید گرفت
فطرتِ مسلم سراپا شفقت است
در جہاں دست و زبانش رحمت است

قوم را ربط و نظام از مرکزے
روزگارش را دوام از مرکزے
راز دارِ رازِ ما بیت الحرام
سوزِ ما ہم سازِ ما بیت الحرام
توز پیوندے حریمے زندۂ!
تا طواف او کنی پائندۂ
در جہاں جانِ امم جمعیت است
در نگر سرِّ حرم جمعیت است

زانکہ در تکبیر راز بودِ تست
حفظ و نشرِ لاالٰہ مقصودِ تست
تا نہ خیزد بانگِ حق از عالمے
گر مسلمانی نیا سائی دمے
آب و تابِ چہرۂ ایامِ تو
در جہاں شاہد علی الاقوام تو
نکتہ سنجاں را صلائے عام دہ
از علوم اُمیّے پیغام دہ
تا بدست آوردنبضِ کائنات
از نمود اسرارِ تقویم حیات
در جہاں وابستۂ دینش حیات
نیست ممکن جز بہ آئینش حیات

یہ یک آئینی اور یک جہتی، ہم مرکزی اور ہم مقصدی ملّت کو متحد کر کے ایک نفسِ واحد بنا دیتی ہے اور اس میں ایک اجتماعی خودی کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، جس کی مجموعی قوت فرد کی خودی کو تقویت پہنچاتی ہے اور وسیع تر اور محکم تر بناتی ہے یہ ملّت کا احساسِ خودی بھی فرد کے احساس خودی کی طرح اسی سے توسیع اور استحکام حاصل کرتا ہے کہ کارزارِ حیات میں عالمِ خارجی کی قوتوں کا مقابلہ کرے۔ علم کے ذریعے سے ان کی حقیقت کو پہچانے اور عمل کے ذریعے انھیں تسخیر کرے۔ عالم اسباب کو حقیر جان کر ترک کر دینا غفلت کی انتہا ہے۔ یہ فرد اور ملّت کا میدان عمل اور اُن کی عقل اور ارادے کی تربیت گاہ ہے۔ اگر انسان علم کی مدد سے اپنے خارجی ماحول پر غالب نہ آئے تو اس سے مغلوب ہو کر ہلاک ہو جائے گا۔ اس لیے عام اشیا بھی معرفتِ نفس کی

طرح خودی کے نشوونما کے لیے ناگزیر ہے۔

ہر کہ محسوسات را تسخیر کرد — عالمے از ذرّۂ تعمیر کرد
کوہ و صحرا، دشت و دریا، بحر و بر — تختۂ تعلیم اربابِ نظر
اے کہ از تاثیرِ افیوں خفتۂ — عالمِ اسباب را دوں گفتۂ
خیز و واکن دیدۂ مخمور را — دوں مخواں ایں عالمِ مجبور را
غایتش توسیع ذاتِ مسلم است — امتحانِ ممکناتِ مسلم است
کاروانِ رہگذار ست ایں جہاں — نقدِ مومن را عیار است ایں جہاں
گیر او را تا نہ او گیرد ترا — ہمچو مے اندر سبو گیرد ترا

جستجو را محکم از تدبیر کن — انفس و آفاق را تسخیر کن
چشم خود بکشا و در اشیا نگر — نشہ زیرِ پردۂ صہبا نگر
تا قوی از حکمتِ اشیا شود — ناتواں باج از توانایاں خورد
علم اشیا اعتبارِ آدم است — حکمتِ اشیا حصارِ آدم است

ملت کے احساسِ خودی کی توسیع کے لیے علم کائنات اور تسخیر کائنات کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی تاریخ اور اپنی روایات کی یاد کو دل میں تازہ رکھے۔ تاریخ اقوام کی زندگی کے لیے قوت حافظہ کا حکم رکھتی ہے۔ حافظہ ہی وہ چیز ہے جس سے فرد کے مختلف ادراکات میں ربط اور تسلسل پیدا ہوتا ہے۔ جب خارجی حیات کے ہجوم میں اُسے "میں" یا "انا" کا مرکز ہاتھ آتا ہے تو یہی حافظہ اس احساس خودی کی حفاظت کرتا ہے۔ بالکل اسی طرح تاریخ سے ملت کی زندگی کے مختلف ادوار میں ربط اور تسلسل پیدا ہوتا ہے اور یہی شیرازہ بندی اس کے شعورِ خودی کی کفیل اور اس کے بقائے دوام کی ضامن ہے۔ وہی قومیں دنیا میں زندہ رہتی ہیں جو اپنے حال کا رشتہ ایک طرف ماضی سے اور دوسری طرف مستقبل سے استوار کرتی ہیں۔ زندگی نام ہی اس احساسِ تسلسل کا ہے۔

کود کے را دیدی اے بالغ نظر — کو بود از معنیِ خود بے خبر

نقش گیرِ ایں وآں اندیشہ اش
غیر جوئی غیر بینی پیشہ اش
تاز آنش گیریٔ افکارِ او
گل فشاند زرِ چکِ پندارِ او
چشم گیرائش فتد بر خویشتن
دستکے بر سینہ می کوبد کہ "من"
یادِ او با خود شناسائش کند
حفظ ربطِ دوش و فردائش کند
ایں "منِ" نوزادہ آغازِ حیات
نغمۂ بیداریٔ سازِ حیات

ملتِ نوزادہ مثلِ طفلک است
طفلکے کو در کنارِ مادر است
بستہ با امروز او فرداش نیست
حلقہ ہائے روز و شب در پاش نیست
چشم ہستی را مثالِ مردم است
سینہ را بینندۂ واز خود کم است
صد گرہ از رشتۂ او واکند
تا سرِ تارِ خودی پیدا کند
گرم چوں افتد بہ کارِ روزگار
ایں شعورِ تازہ گردد پائیدار
نقشہا بردارد و اندازد او
سرگذشتِ خویش را می سازد او
قوم روشن از سوادِ سرگذشت
خود شناس آمد زیادِ سرگذشت
نسخۂ بودِ ترا اے ہوشمند
ربطِ ایام آمدہ شیرازہ بند
ضبط کن تاریخ را پایندہ شو
از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
سر زند از ماضیٔ تو حالِ تو
خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن ار خواہی حیات لازوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال
موجِ ادراکِ تسلسل زندگی است
مے کشاں را شورِ قلقل زندگی است

اوپر کے صفحات میں اقبال کے تصورِ خودی کے دو پہلو آپ کے سامنے آگئے۔ ایک یہ کہ خودی کا غیر خود یعنی عالم خارجی سے، دوسرے یہ کہ اس کا نفسِ اجتماعی یعنی ملت سے کیا تعلق ہونا چاہیے۔ ابھی ایک تیسرا پہلو باقی ہے جو ان دونوں سے زیادہ نازک اور لطیف ہے اور وہ یہ ہے کہ فرد کا بہ حیثیت مخلوق کے اپنے خالق سے صحیح علاقہ کیا ہے؟ آپ نے دیکھا کہ خودی غیر خود سے ٹکرا کر اور اس کی قوتوں کو تسخیر کر کے استحکام اور توسیع حاصل کرتی ہے، اپنی فطرت کے قانون کی پابندی سے یعنی توحید و رسالت کے روحانی عقیدے

کی بنا پر ملت کے حبلِ متین میں مربوط ہوجانے سے پائیدار اور لازوال بن جاتی ہے۔اب یہ دیکھنا ہے کہ یہ محدود لازوال ہستی اس ذات لایزال سے جس نے اس کو اور کل کائنات کو پیدا کیا، کیا رشتہ رکھتی ہے۔

اب تک اقبال کے کلام کا موضوع فلسفۂ نفس اور فلسفۂ تمدن کے مسائل تھے جن میں جذبات کو بہت کم دخل ہے۔جذبات شاعری کی جان ہیں اور خشک فلسفیانہ مسائل میں جو جذبات کے کیف اور رنگ سے خالی ہوں، شعریت پیدا کرنا بڑا مشکل کام ہے۔یہ اقبال کا کمال فن ہے کہ انھوں نے حکمت کو اپنے سوزِ دل کی حرارت سے شعر بنا دیا۔یہ اُن کے حصّے کی چیز ہے جس میں ایشیا کے قدیم و جدید شاعروں میں بہت کم اُن کے ساتھ شریک ہیں۔لیکن اب وہ تصوف کے میدان میں قدم رکھتے ہیں جہاں وارداتِ قلب کو ناتمام تصورات کا ایک ہلکا سا لباس پہنا کر الفاظ میں ادا کرنا ہے۔ایک لحاظ سے یہ مرحلہ ایشیائی شاعر کے لیے سب سے زیادہ آسان ہے اس لیے کہ یہ احساسات اس کی طبیعت میں رچے ہوئے ہیں اور پھر اُن میں کچھ اس درجہ شعریت ہے کہ خود بخود شعر کے سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔مگر دوسرے لحاظ سے دیکھیے تو یہ میدان اس قدر پامال ہو چکا ہے کہ اس میں کوئی نئی راہ نکالنا نہایت مشکل ہے۔لیکن اقبال کا طرزِ خیال ہی سب سے جدا ہے اس لیے اُن کے تصوف نے خود بخود اپنے لیے ایک نیا راستہ پیدا کر لیا ہے اور وہ اسی منزل کی طرف لے جاتا ہے جو ان کے فلسفۂ حیات کی منزل ہے۔یہی وہ نازک مقام ہے جس میں روحانیت کا ذوق رکھنے والی طبیعتیں آکر کھو جاتی ہیں۔بادۂ معرفت کے پہلے ہی جام میں علم کائنات اور احساس خودی کا رشتہ ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے۔یہ اقبال ہی کا ظرف ہے کہ عالمِ بیخودی میں بھی اتنا ہوش رہتا ہے کہ اس امانت کو نہیں بھولتے جو خدا نے انسان کے سپرد کی ہے

ہم نے اوپر کہا تھا کہ طالب خودی اس "مردِ خدا" کی محبت میں جو مدارج خودی میں اس سے برتر ہے، سرشار ہو جاتا ہے۔پھر کیا ٹھکانا ہے اس کیف و مستی کا جو خودی کے مبدا و منتہا اور خالق و پروردگار یعنی خدائے تعالیٰ کی محبت اس کے دل میں پیدا کر دیتی ہے۔انسان اپنے دائرۂ ارتقا میں خودی کے کل مراحل طے کرنے کے بعد بھی ناقص و ناتمام

ہی رہتا ہے اور کمال و تمام کا وہ جلوہ جو اسے ذات مطلق میں نظر آتا ہے اس کے دل کو بے ساختہ اپنی طرف کھینچتا ہے، اسی کشش کا نام عشق حقیقی ہے۔ عشق کی تین منزلیں ہوتی ہیں:۔ آرزو اور جستجو، دیدار، وصل۔ قدیم صوفی شعرا کے یہاں اس تیسری منزل کا تصور یہ ہے کہ طالب مطلوب کے اندر اس طرح فنا ہو جائے جیسے قطرہ دریا میں محو ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ محدود و نا محدود کے وصل کا اس کے سوا کوئی تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ مگر اقبال کے نزدیک اس عشق کی صرف دو ہی منزلیں ہیں۔ پہلی منزل سوز و گدازِ آرزو کی ہے۔ دوسری کیفِ دیدار کی جو راحت بخش بھی ہے اور اضطراب افزا بھی۔ تیسری کوئی منزل نہیں۔ لذتِ دیدار سے کامیاب ہونے کے بعد بھی نفس انسانی روحِ مطلق سے جدا رہتا ہے اور دردِ جدائی سے تڑپتا ہے۔ یہی اس کی فطرت ہے اور یہی اس کی تقدیر۔

اب اس اجمال کی تفصیل اقبال کے کلام میں ملاحظہ ہو۔ صوفی شعرا کے نزدیک عالمِ شہود کی تخلیق کی غایت یہ ہے کہ شاہد مطلق اس آئینے میں اپنے جمال کا نظارہ کرے۔

دہر جز جلوۂ یکتائیٔ معشوق نہیں   ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں
(غالب)

اقبال کا بھی یہی خیال ہے:

صورت گرے کہ پیکرِ روز و شب آفرید   از نقشِ این و آں بہ تماشائے خود رسید

فرق یہ ہے کہ اوروں کے نزدیک ماسوا محض موہوم ہے اور اقبال کے نزدیک موجود۔ غالب کہتے ہیں:۔

شاہدِ ہستیِ مطلق کی کمر ہے عالم   لوگ کہتے ہیں کہ ہے پر ہمیں منظور نہیں

مگر جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں اقبال کے خیال میں کائنات کے اندر حیات حقیقی یعنی خودی کی قوت مضمر ہے اور اس اعتبار سے مظاہر کائنات محض وہم ہی وہم نہیں ہیں بلکہ کم سے کم بالقوۃ وجود رکھتے ہیں۔ جب یہ قوت رفتہ رفتہ ارتقا پا کر انسان کی ذات میں شعور اور ارادہ حاصل کر لیتی ہے تو اس کا وجود نمایاں ہو جاتا ہے۔ میلادِ آدم دنیا میں ایک نئے دورِ حیات کا آغاز ہے اس لیے کہ وہ اپنی نیستی کا شعور اور ہستیِ مطلق کی معرفت کا حوصلہ رکھتا ہے۔

نعرہ زد عشق کہ خونین جگرے پیدا شد　　حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد
فطرت آشفت کہ از خاکِ جہان مجبور　　خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد
خبرے رفت زگردوں بہ شبستانِ ازل　　حذر اے پردگیاں پردہ درے پیدا شد
آرزو بے خبر از خویش بہ آغوشِ حیات　　چشم وا کرد و جہانِ دگرے پیدا شد

یہ نیا مخلوق سوز و ساز آرزو سے معمور ہے۔ اس کے دل میں ابتدا سے نہ صرف اپنی محدود حقیقت بلکہ ذات ایزدی کی نامحدود حقیقت کا محرم بننے کی لگن ہے۔ وہ زبانِ حال سے کہتا ہے۔

چہ خوش است زندگی را ہمہ سوز و ساز کردن　　دل و کوہ و دشت و صحرا بہ دمے گداز کردن
بہ گداز ہائے پنہاں بہ نیاز ہائے پیدا　　نظرے ادا شناسے بہ حریم ناز کردن
گہے جز یکے نہ دیدن بہ ہجومِ لالہ زارے　　گہے خارِ نیش زن را زگل امتیاز کردن
ہمہ سوز ناتمامم ہمہ دردِ آرزویم!!　　بہ گماں وہم یقیں را کہ شہیدِ جستجویم

پہلے اس کی آرزو صرف یہیں تک محدود ہوتی ہے کہ ماسوا کے پردے سامنے سے ہٹ جائیں اور شاہد مطلق کا جمال بے حجاب نظر آئے۔

چند بروئے خود کشی جلوۂ صبح و شام را　　چہرہ کشا تمام کن جلوۂ ناتمام را

بر سرِ کفر و دیں فشاں رحمت عام خویش را　　بندِ نقاب بر کشا ماہ تمام خویش را

اگر وہ طاقتِ دیدار رکھتا ہے تو یہ آرزو پوری ہو سکتی ہے مگر صرف اس حد تک کہ کبھی کبھی حسنِ مطلق کی ایک جھلک نظر آتی ہے اور آناً فاناً چھپ جاتی ہے۔

نہ ایں عالم حجاب او را نہ آں عالم نقاب او را　　اگر تابِ نظر داری نگاہے می تواں کردن

افلاک سے آتے ہیں نالوں کے جواب آخر　　کرتے ہیں خطاب آخر اٹھتے ہیں حجاب آخر

بہ دیگراں چہ سخن گسترم زجلوۂ دوست　　بہ یک نگاہ مثالِ شرارہ می گذرد

تو زراہِ دیدہ ما بہ ضمیرِ ما گذشتی　　مگر آنچناں گذشتی کہ نگہ خبر ندارد

مگر اس سے طالبِ دیدار کی تسکین نہیں ہوتی بلکہ اس کا اضطرابِ قلب اور بڑھ جاتا ہے اور اس کشمکش سے عاجز آکر وہ چاہتا ہے کہ بحرِ وجود اپنی کشش کو اور بڑھا دے اور اس کے قطرۂ خودی کو اپنے آغوش میں لے کر سکون دائمی بخشے۔

فرصتِ کشمکش مدہ ایں دلِ بے قرار را　　یک دو شکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر　　ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر
عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں　　یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر
تو ہے محیطِ بے کراں میں ہوں ذرا سی آبجو　　یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بے کنار کر

لیکن اس دیدار و وصل میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں قطرہ دریا میں مل کر اپنی خودی کو فنا کر دے اور یہ بات اقبال کو کسی طرح گوارا نہیں۔

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اولیٰ　　نہ گیرد با من ایں سودا بہا از بس گراں خواہی

اگر یک ذرہ کم گردد ز انگیزِ وجودِ من　　بہ ایں قیمت نمی گیرم حیاتِ جاودانی را

وہ ایسا وصل نہیں چاہتے جس میں قطرے کا انفرادی وجود مٹ جائے لیکن ان کے خیال میں یہ اندیشہ بے جا ہے۔ دیدار و معرفت الٰہی سے خودی کی آب و تاب کم نہیں ہوتی بلکہ اور بڑھ جاتی ہے۔

کمالِ زندگی دیدارِ ذات است　　طریقش رستن از بندِ جہات است
چناں باذاتِ حق خلوت گزینی　　ترا او بیند و او را تو بینی !!
منور شو ز نورِ من یرانی !　　مژہ برہم مزن تو خود نہ مانی
بہ خود محکم گذر اندر حضورش　　مشو ناپیدا اندر بحرِ نورش
چناں در جلوہ گاہِ یار می سوز　　عیاں خود را نہاں اورا برافروز

اگر قطرے کے دل میں کبھی اپنی کم مایگی کا خطرہ گزرتا ہے اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ دریا کے آگے اس کی ہستی معدوم محض ہے تو خود بحر حقیقت اس کی خودی کی بقا کی ضمانت کرتا ہے۔

یکے قطرہ باراں زابرے چکید — خجل شد چو پہنائے دریا بدید
کہ "جائے کہ دریاست من کیستم — گر او ہست حقا کہ من نیستم"
ولیکن ز دریا برآمد خروش — ز شرمِ تنک مایگی روپوش
زموجِ سبک سیرِ من زادۂ — زمن زادۂ در من افتادۂ
بیا سائے در خلوتِ سینہ ام — چو جوہر درخش اندرآئینہ ام
گہر شو وز آغوش قلزم بزی — فروزاں تو از ماہ و انجم بزی

اسی طرح قطرۂ ناچیز میں جوشِ عشق وہ ظرف پیدا کر دیتا ہے کہ وہ دریا کو اپنے آغوش میں لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔

در سینۂ من دمے بیاسائے — از زحمت و کلفتِ خدائی

حفظِ خودی کا خیال عشق کے منافی نہیں بلکہ عین عشق ہے۔ حُسن کا عیار عاشق کا دل ہے اور بزمِ حسن کا فروغ عاشق کے دم سے ہے۔ وہ اپنی خودی کی حفاظت اپنے لیے نہیں بلکہ معشوق کی خاطر کرتا ہے۔

خدائے زندہ بے ذوقِ سخن نیست — تجلی ہائے او بے انجمن نیست
کہ برقِ جلوۂ او بر جگر زد — کہ خود آں بادۂ و ساغر بہ سوزد
عیارِ حسن و خوبی از دلِ کیست — مہ او در طوافِ منزلِ کیست
الست از خلوتِ ناز کہ برخاست؟ — بلیٰ از پردۂ سازِ کہ برخاست؟
اگر مائیم گرداں جامِ ساقی است — بہ بزمش گرمیِ ہنگامہ باقی است
مرا دل سوخت بر تنہائیٔ او — کنم ساماں بہ بزم آرائیِ او
مثالِ دانہ می کارم خودی را — برائے او نگہ دارم خودی را

لیکن جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، محدود کا حقیقی وصل نا محدود سے یہی ہے کہ اس کے اندر محو ہو جائے۔ بندے اور خدا کا یہ وصل جو اقبال کے پیش نظر ہے، حقیقت میں وصل نہیں ہے۔ یہ ایک خاص حالت ہے جس میں سکون حاصل نہیں ہوتا بلکہ سوز و سازِ فرق اور بڑھ جاتا ہے۔

او درمن و من درو ہے ہجراں کہ وصال است ایں
اے عقل چہ می گوئی اے عشق چہ فرمائی

از و خود را بریدن فطرتِ ماست
تپیدن نارسیدن فطرتِ ماست
نہ مارا در فراقِ او عیارے!
نہ اورا بے وصالِ ما قرارے
نہ او بے مانہ مابے او چہ حال است
فراقِ ما فراقِ اندر وصال است

کبھی دردِ فراق میں اقبال اپنے آپ کو یہ کہہ کر تسکین دیتے ہیں کہ سوز و گداز کا یہ کیف انسان ہی کا حصہ ہے۔ خدا اس سے محروم ہے:۔

سوز و گداز حالتیست بادہ زمن طلب کنی
پیشِ تو گر بیاں کنم مستیٔ ایں مقام را

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

کبھی شوخیٔ تخیل سے یہ سمجھتے ہیں کہ جس طرح بندہ خدا کے ہجر میں بے چین اسی طرح خدا بھی بندے کے فراق میں بے قرار ہے۔

ما از خدائے گم شدہ ایم او بہ جستجو است
چوں ما نیاز مند و گرفتارِ آرزو است

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

بہر حال یہ جدائیٔ انسان کے لیے مبارک ہے کیونکہ یہی اس کی خودی کی وجہِ حیات ہے۔

جدائیٔ عشق را آئینہ دار است
جدائیٔ عاشقاں را سازگار است
اگر ما زندہ ایم از درد مندی است
وگر پائندہ ایم از درد مندی است

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب

گرمیِ آرزو فراق، لذتِ ہائے و ہو فراق
موج کی جستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق

یہ ہے ایک مختصر سا خاکہ اس نظریۂ حیات کا جو اقبال نے ہمارے سامنے پیش کیا ہے یہ فلسفی شاعر دنیا میں ایک ایسا دل لے کر آیا جو سوزِ حیات اور دردِ کائنات سے لبریز تھا اور ایک ایسا دماغ جو زندگی کے اسرار و معارف کا محرم تھا۔ اس نے دنیا کو ایسی حالت میں پایا کہ مشرق خصوصاً اسلامی مشرق جو اب تک خواب غفلت میں مدہوش تھا، کسمسا کر کروٹ بدلنا چاہتا تھا۔ مگر غلامی کا کابوس جو اس کے دل و دماغ پر مسلط ہے اسے ہلنے نہیں دیتا۔ مغرب جس نے اپنی بیدار مغزی سے ربع مسکوں پر اپنا سکہ بٹھا لیا ہے، طمع و نخوت کے نشے میں چور انقلاب کی ان قوتوں سے جو خود اس کے اندر سے ابھر رہی ہیں ٹکرایا چاہتا ہے۔ اس کا دل کڑھا ایشیا کی بے حسی اور بے بسی پر جو قید مذلت میں گرفتار ہے اور کچھ نہیں کرتا اور یورپ کی ناعاقبت اندیشی پر جو قعر ہلاکت میں گرنے والا ہے اور کچھ نہیں دیکھتا۔ اس نے ایک کی بے علمی اور دوسرے کی بے بصری کے اسباب پر غور کیا اور اس کی حقیقت میں نظر سطحی چیزوں سے گزرتی ہوئی ان تصورات حیات پر جا کر پڑی جن پر ان دونوں تہذیبوں کی بنیادیں قایم ہیں۔ اس نے دیکھا کہ ایشیا کے قوائے ذہنی کی بنیادیں قائم ہیں۔ اس نے دیکھا کہ ایشیا کے قوائے ذہنی کو ماؤف اور اس کے دستِ عمل کو شل کرنے والا نفیِ خودی اور نفیِ کائنات کا فلسفہ ہے۔ اب رہا یورپ تو اس میں شک نہیں کہ اس نے اثباتِ خودی کی اہمیت کو سمجھ کر میدانِ عمل میں قدم بڑھایا۔ اور فرد و جماعت کے ربط سے اپنی زندگی کو استوار بنایا۔ لیکن چونکہ اس ربط کی بنیاد کسی عالمگیر روحانی عقیدے پر نہیں، بلکہ نسل و وطن کے تنگ مادی نظریے پر تھی اس لیے بہت جلد اس کے اندر انتشار کی قوتیں نمودار ہو گئیں۔ صحیح نصب العین اقبال کے نزدیک اسلام کا ہے جس نے ایشیا کی روحانیت اور یورپ کی عملیت کو سمو کر دنیا کو دینِ فطرت کی راہ دکھائی مگر گردشِ زمانہ سے اسلام کے پیرو بھی وحدت وجود کے عقیدے کی بدولت جو نفیِ خودی اور نفیِ کائنات کی تعلیم دیتا ہے، اسی غفلت و جمود کا شکار ہو گئے جو ایشیا کی اور قوموں پر طاری تھا۔ اس کی سزا انھیں یہ ملی کہ یورپ کی ذہنی اور سیاسی غلامی کی زنجیروں میں گرفتار ہو کر ذلت کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ان حقائق کو سمجھنے اور سمجھانے کے بعد اقبال اپنے جاں بخش اور جاں فزا نغمۂ امید سے ملتِ اسلامی کو غفلت سے جگاتا ہے تاکہ وہ اس خدمت کو، جو خدا نے اس کے سپرد کی ہے، پورا کرے اور دنیا کو روحانی اور مادی ہلاکت سے، جو آج چاروں طرف منڈلا رہی ہے، نجات دے اقبال کی نظر مشرق و مغرب میں ایک زبردست سیاسی اور اقتصادی انقلاب کے آثار

دیکھتی ہے اور اسے صحیح راہ پر لگانے کے لیے وہ پہلے مسلمانوں کے اور پھر کل اقوام عالم کے قلوب میں ایک روحانی انقلاب پیدا کرنا چاہتا ہے۔ وہ دنیا سے اٹھ گیا مگر اس کا پیام فضائے عالم میں گونج رہا ہے اور گونجتا رہے گا۔

(مضامین عابد)

مسعود مرحوم کی زندہ دِلی

سرسید مرحوم کے خطوں اور مضمونوں میں خواجہ میر درؔد کا یہ شعر جا بجا نظر آتا ہے۔

مجھے یہ ڈر ہے دلِ زندہ تو نہ مر جائے
کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سیرتِ انسانی کا یہ عارف زندہ دلی کو اصلِ زندگی سمجھتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ سرسید اور ان کے ساتھیوں میں زندہ دلی کی صفت بدرجۂ کمال موجود تھی اور اسی کی بدولت وہ اس عام افسردگی اور مایوسی سے محفوظ رہے جو اُن کے زمانے میں سارے ہندوستان پر چھائی ہوئی تھی۔ ہمارے قرن میں اس صفت کا جیتا جاگتا نمونہ مسعود مرحوم کی ذات تھی جسے تین مہینے ہوئے موت کے بے رحم ہاتھوں نے ہم سے چھین لیا۔

پستی کے دور کی یہ خصوصیت ہے کہ بلند الفاظ کا مفہوم بھی پست ہو جاتا ہے۔ چنانچہ زندہ دلی کا لفظ ہمارے یہاں بہت سطحی معنی میں استعمال ہونے لگا ہے۔ آج کل عرف عام میں زندہ دل اس شخص کو کہتے ہیں جس کے دل میں عیش و عشرت کی نئی نئی لہریں اٹھتی ہیں، جس کے دماغ کو تفریح اور تفنن کی نئی نئی ترکیبیں سوجھتی ہیں، جس کی زندگی کا اصول یہ ہے کہ طرح طرح کی لذتوں کا لطف اُٹھاتا رہے، یار دوستوں کی صحبتوں میں ہنستا ہنساتا رہے اور فکر و تردد کو پاس نہ پھٹکنے دے۔ گویا زندہ دلی لا اُبالی پن، تفریح پسندی، یار باشی اور بے فکری کا نام ہے۔

مگر حقیقت میں زندہ دلی کا مفہوم جس کی طرف خواجہ میر درؔد کے شعر میں اشارہ ہے، اس سے کہیں زیادہ بلند ہے۔ سچ پوچھیے تو یہ لفظ تہذیب و شائستگی کی بنیادی صفات

پر حاوی ہے۔ ذکاوتِ حس، وسعتِ ذوق، احساسِ تناسب یا ظرافت، انس و ہمدردی، اثر آفرینی اور رجائیت وہ اخلاقی اور ذہنی عناصر ہیں جن کی ترکیب سے حقیقی زندہ دلی وجود میں آتی ہے۔

مسعود مرحوم میں زندہ دلی کی یہ صفات کس حد تک موجود تھیں یہی اس مختصر مضمون میں دکھانا مقصود ہے۔

مجھے مرحوم کی زندگی کا صرف آخری دور دیکھنے کا موقع ملا جو علی گڑھ اور بھوپال میں گزرا۔ پہلی ملاقات ان سے ۲۰ اکتوبر ۲۹ء کو دہلی کے اسٹیشن پر ہوئی جب وہ مولوی عبدالحق صاحب اور مولوی محی الدین صاحب کی رفاقت میں حیدرآباد سے آئے تھے اور مسلم یونیورسٹی کی وائس چانسلری کا جائزہ لینے کے لیے علی گڑھ جا رہے تھے۔ مولوی عبدالحق صاحب کے اصرار سے میں بھی اس پارٹی کے ساتھ ہو لیا۔ راس مسعود کی کیفیت اس مسافر کی سی تھی جو مدتوں عالمِ غربت میں زندگی بسر کرنے کے بعد وطن کو واپس جا رہا ہو۔ جذبۂ بے اختیار شوق نے ان پر وارفتگی کا عالم طاری کر دیا تھا۔ پچیس تیس سال پہلے کا علی گڑھ اُن کی نظروں میں پھر رہا تھا۔ حافظہ اور تخیل، محبت کے فیضان سے مصوری کا کمال دکھا رہا تھا۔ ایک ایک شخص، ایک ایک چیز کا ذکر اس وضاحت سے کر رہے تھے گویا زمانے کے پردے اُٹھ گئے ہیں اور ماضی حال بن کر آنکھوں کے سامنے آگیا ہے۔ پھر نہ معلوم کیونکر گفتگو کا رخ بدل گیا۔ بادۂ شبینہ کا نشہ کافور ہو گیا۔ لیکن اس خمار میں بھی سرخوشی اور سرمستی کا زور شور تھا۔ ایک جوش و خروش کے عالم میں وہ اپنا اعلیٰ تعلیم کا نصب العین، مسلم یونیورسٹی کی موجودہ مشکلات اور اُن کے حل کرنے کی تدابیر بیان کر رہے تھے۔ میں سمجھ رہا تھا کہ شاید اس شخص نے عمر بھر تعلیمی مسائل پر غور کیا ہے۔ یہی خیالات اس کے دل و دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔ ان کے سوا کسی اور خیال کی گنجایش ہی نہیں ہے۔

مگر بعد کی ملاقاتوں نے اس پہلے تاثر کی اصلاح کر دی۔ معلوم ہوا کہ یہ ماہرِ تعلیم اور مدبرِ تعلیم ایک جید ادیب اور نکتہ سنج نقاد بھی ہے۔ شعر و سخن کا حسن شناس، آرٹ کا مبصر، جسمانی تربیت اور ورزشی کھیلوں کا شائق بھی، قدیم تمدن کے بہترین عناصر کا وکیل بھی ہے، اصلاحِ معاشرت اور تجدیدِ تہذیب کا حامی بھی۔

شاعری میں مرحوم جو پاکیزہ ذوق اور وسیع نظر رکھتے تھے وہ میں نے بہت

کم لوگوں میں پائی۔ اردو ادب میں اہلِ زبان کی شان سے، فارسی، انگریزی، فرانسیسی ادب میں زبان داں کی حیثیت سے اور دوسری زبانوں کے ادب میں ترجموں کے ذریعے سے انھیں اتنا دخل تھا کہ اختلافاتِ صوت کے حجاب کو دور کر کے وہ اس روحِ معنی کا مشاہدہ کرسکتے تھے جو ادبِ عالم میں جلوہ گر ہے۔ اُن کا معیارِ تنقید بہت بلند تھا اس لیے کہ اُن کی نظر سطحی اور مقامی قدروں پر نہیں بلکہ بنیادی اور عالمگیر قدروں پر رہا کرتی تھی۔ مطالعے کا شوق اس قدر تھا کہ انتہائی مصروفیت کے زمانے میں اس کے لیے وقت نکال لیتے تھے۔ معلوم ہوتا تھا کہ اس روحانی غذا کے بغیر ان کی زندگی محال ہے۔ ہندوستان اور یورپ کی تازہ ترین تصانیف برابر پہنچتی رہتی تھی۔ احباب کو اچھی کتابیں تحفے کے طور پر دینا اُن کا خاص معمول تھا۔ شاید ہی اُن کا کوئی دوست ہو جس کے پاس ان کی محبت کی یہ یادگاریں موجود نہ ہوں۔

اُردو، فارسی، انگریزی کے چوٹی کے شعرا کا منتخب کلام مرحوم کو بکثرت یاد تھا شعر پڑھتے وقت ان پر ایک وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی، جس سے روح کا اہتزاز جھلکتا تھا۔ اثر میں ڈوبی ہوئی آواز سننے والوں کے دل میں اتر کر انہیں مسحور کر دیتی تھی۔ پھر جب شعر کی تفسیر و تنقید پر آتے تھے تو خوش بیانی کا دریا بہا دیتے تھے۔ نقادی کے باریک نکتے جو دوسروں کے بیان میں خشک علمی مسائل معلوم ہوتے ہیں، اُن کی زبان سے دلچسپ لطائف بن کر نکلتے تھے۔

آرٹ کے دوسرے شعبوں سے مرحوم کو جو لگاؤ تھا وہ میری دیکھی ہوئی نہیں بلکہ سنی ہوئی بات ہے۔ اُن کا 'بھوپال' اور 'علی گڑھ' کا زمانہ جس سے مجھے واقفیت ہے ایسے ماحول میں بسر ہوا جہاں اس ذوق کی تسکین کا کوئی سامان اور اس کے اظہار کا کوئی موقع نہ تھا۔ مگر ان کے پرانے دوستوں سے سنا ہے کہ جیسا ستھرا اور پاکیزہ مذاق ان کا شعر و ادب میں تھا ویسا ہی اور فنون لطیفہ میں تھا۔ خصوصاً موسیقی اُن کی دلچسپی کا خاص موضوع تھی۔ قیاس بھی کہتا تھا کہ مشرق و مغرب کے گلشنِ تہذیب کا یہ گلچیں اپنے دامن میں سبھی رنگ کے پھول رکھتا ہوگا۔

قدیم یونانیوں کے ہاں آرٹ اور ادب کے ساتھ جسمانی تربیت بھی تہذیب نفس کا ایک اہم جز سمجھی جاتی تھی اور یورپ میں آج بھی ایک حد تک سمجھی جاتی ہے۔ لیکن اس "جسمانیت" سے ہم ہندوستانیوں کی "روحانیت" ابھی تک مانوس نہیں ہوئی ہے۔ بچوں اور نوجوانوں

کے لیے تو ورزشی کھیلوں کی ضرورت تھوڑی بہت تسلیم کی جاتی ہے مگر بزرگوں کی شان ان لغویات سے کہیں بالاتر ہے۔ (راس مسعود، ان بزرگوں میں سے نہ تھے۔ ان کو جو شغف ورزشی کھیلوں سے طالب علمی میں تھا (آکسفورڈ کی تعلیم کے زمانے میں وہ چوٹی کے "اسپورٹس مین" سمجھے جاتے تھے) وہ آخر تک باقی رہا۔ علی گڑھ آنے سے پہلے انھوں نے اپنی صحت کی خرابی کی وجہ سے خود کھیلنا چھوڑ دیا تھا۔ بس کبھی شریک ہو جایا کرتے تھے لیکن کھیلوں سے ان کی دلچسپی کا یہ حال تھا کہ جب کبھی یونیورسٹی میں کوئی بڑا میچ ہوتا تھا تو سو کام چھوڑ کر دیکھنے کے لیے پہنچ جاتے تھے اور اپنے جوش اور انہماک سے کھیل والوں کا دل بڑھاتے تھے۔ ان کی ہمت افزائی نے علی گڑھ کے کھلاڑیوں کی پرانی روایات کو جو برسوں سے مردہ ہو چکی تھیں دوبارہ زندہ کر دیا۔

راس مسعود کی تعلیم و تربیت زیادہ تر 'انگلستان' میں ہوئی۔ اور ان کی عمر کا وہ حصہ جس میں ذہن اور سیرت کی تشکیل ہوتی ہے، انگریزوں کی صحبت میں گزرا۔ لیکن اُن کی طبع سلیم نے بیرونی تمدن کا اثر ایک مناسب حد سے زیادہ قبول نہیں کیا۔ ان کی شخصیت کی تصویر میں مشرق اور مغرب کے رنگ ایک دوسرے میں کھپ گئے تھے۔ مگر زمین خالص مشرقی تھی۔ مروت، صلہ، رحم، مہمان نوازی، سیر چشمی، وضع داری، رکھ رکھاؤ جو ہندوستان کے مسلمان شرفا کی قدیم صفات ہیں، ان میں بدرجۂ اتم موجود تھیں۔ مغربی تہذیب کے اچھے اور گہرے عناصر کو انھوں نے غیر محسوس طور پر جذب کر لیا تھا لیکن اس کے سطحی پہلو کی تقلید سے جو تکلیف اور تصنع ہمارے تعلیم یافتہ طبقے میں پیدا ہو جاتا ہے اس سے ان کا دامن بالکل پاک تھا۔ انھیں اپنی ہندوستانیت پر فخر تھا اور ہر موقع پر اس کا اظہار کرتے تھے۔ انگریز اور انگریز نما ہندوستانیوں کی صحبت میں "اٹیکیٹ" کے رسوم و قیود کو عمداً توڑنے میں انھیں خاص لطف آتا تھا۔ اور ایسے موقعوں پر اُن حضرات کی برہمی اور بدحواسی اور مرحوم کا سکون و اطمینان اور اظہار معصومیت دیکھنے کے قابل ہوتا تھا۔ مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ہندوستانی تہذیب اور تمدن کی خرابیوں کو تسلیم کرتے تھے۔ اپنی قوم کے تعصب، تنگ دلی اور تاریک خیالی کا نکتہ چیں اُن سے بڑھ کر کوئی نہ ہوگا۔ ہندوستانی خصوصاً مسلمان عورتوں کے حال زار، ان کی جہالت، بے مائگی اور بے بسی پر جس میں اسلام کو بدنام کرنے والے مردوں نے انہیں مبتلا کر رکھا ہے، ان کا دل ہمیشہ کڑھا کرتا تھا اور جب کبھی اس موضوع پر گفتگو کرتے تھے تو غم و غصے سے بے تاب ہو جاتے تھے۔ لڑکیوں کی موجودہ تعلیم جو انھیں مغربی

سوسائٹی کی رنگین تتلیوں کا سستا نمونہ بنا دیتی ہے، مرحوم کو بالکل پسند نہ تھی اور اس کی مذمت میں وہ ہندوستان کے قدامت پسندوں کے ہم زبان تھے مگر اُن کی صحیح اور مکمل تعلیم و تربیت کی حمایت میں یورپ کے آزاد خیالوں سے بھی دو قدم آگے تھے۔

غرض ہنگامۂ زندگی کی کوئی تحریک، فضائے دہر کی کوئی ہوا ایسی نہ تھی جو اُن کے سازِ دل کے تاروں کو پوری قوت سے نہ چھیڑتی ہو۔ انسانی تمدن کا کوئی شعبہ ایسا نہ تھا جو ان کے ذہن کو شدت سے متاثر نہ کرتا ہو یہی ذکاوتِ احساس اور وسعتِ ذوق سچی زندہ دلی کی بنیاد ہے۔

حساس طبیعت اور وسیع ذوق کو اگر بے روک ٹوک چھوڑ دیا جائے تو انسان کا ذہن ڈانواں ڈول ہو کر رہ جاتا ہے اور اس میں ضبط و توازن باقی نہیں رہتا۔ اس کی روک احساسِ تناسب سے ہوتی ہے جسے ظرافت بھی کہتے ہیں۔ ظرافت اور مسخرے پن میں یہ فرق ہے کہ ظریف ہر غیر متناسب چیز سے ہر قسم کے بے تکے پن سے فوراً کھٹک جاتا ہے اور اس کی ہنسی اُڑاتا ہے اور مسخرا جان بوجھ کر بے تکی اور بھونڈی حرکتیں کرتا ہے اور دوسروں کو اپنے اوپر ہنسواتا ہے۔ ظرافت کے لیے علاوہ ذہانت کے ذہنی آزادی اور ہمت کی بھی ضرورت ہے۔ یہ ایک خداداد نعمت ہے جو بہت کم لوگوں کے حصے میں آتی ہے۔ مسعود مرحوم کو اس نعمت سے بہرۂ وافر عطا ہوا تھا۔ فضیلت مآبوں کا اظہار قابلیت، مدعیانِ زہد و اتقا کی ریاکاری، جاہ پرستوں کی خود نمائی اور بادفروشی، غرض سازِ زندگی کا ہر خارج از آہنگ نغمہ ان کی طبعِ سلیم پر گراں گزرتا تھا اور وہ اس کی پردہ دری کیے بغیر نہ رہتے تھے۔ بننے والوں کو بنانے میں انہیں یدِ طولیٰ حاصل تھا اور اس کام کو اس نزاکت اور لطافت سے انجام دیتے تھے کہ اکثر اس غریب کو جو ان کی ستم ظریفی کا نشانہ ہوتا تھا، یہ پتہ ہی نہ چلتا تھا کہ اس پر مشقِ ستم کی جا رہی ہے۔ البتہ کبھی کبھی دوسرے شریکِ بزم جن کا ظرفِ ظرافت اس پیمانہ پر نہ تھا، بہک اُٹھتے تھے اور ان کے قہقہے رازِ پنہاں کو آشکارا کر دیتے تھے۔ ظریفانہ مبالغے کو مرحوم نے آرٹ کی حد تک پہنچا دیا تھا۔ ایک معمولی سے واقعے کو اس اہتمام سے بیان کرتے تھے اور شوخیِ تخیل سے ایسے ایسے جوڑ لگاتے تھے کہ ان کی گفتگو میں مارک ٹوین کے ناولوں کا لطف آ جاتا تھا۔ ان خوش وقتیوں کی یاد اُن کے دوستوں اور قدردانوں کے دل پر تیر کی طرح لگتی ہے۔

مرحوم کا حلقۂ احباب بے حد وسیع تھا اور اس میں ہر ملک و قوم اور مذہب و ملت

کے لوگ شامل تھے۔ ہندوستان کے علاوہ انگلستان، فرانس، جرمنی، ترکی اور جاپان میں کثرت سے ایسے لوگ موجود ہیں جو اُن کے سچے دوستوں میں شمار کیے جا سکتے ہیں جس سے جیسے تعلقات تھے انھیں وہ عمر بھر نبھاتے رہے۔ اپنے بزرگوں کے دوستوں کو وہ اپنا بزرگ سمجھتے تھے اور ان کا انتہائی ادب و احترام کرتے تھے۔ برابر والوں سے بے تکلفانہ خلوص اور چھوٹوں سے مربیانہ شفقت سے پیش آتے تھے۔ اُن کی دوستی محض یار باشی نہ تھی کہ دو گھڑی مل بیٹھے اور ہنسنے بولنے تک محدود ہوتی۔ اس کی بنیاد انس و ہمدردی کے گہرے جذبات پر قائم تھی۔ دوست کے رنج و راحت میں دل سے شریک ہوتے تھے۔ اس کی فلاح اور اس کے کام کو اپنا کام سمجھتے تھے۔ دوستوں ہی پر موقوف نہیں جو کوئی بھی ان کے پاس چلا آئے اس کی ہمدردی اور مدد میں دریغ نہیں کرتے تھے۔ غم زدوں کی داستانِ درد سن کر تڑپ اُٹھتے تھے اور اُن کے دکھ کے دور کرنے میں جہاں تک ان کی طاقت میں تھا دامے، درمے، قدمے، قلمے، سخنے سعی کرتے تھے۔ خصوصاً طالب علموں کے لیے تو ان کے گھر کا دروازہ اور ان کے دل کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہتا تھا۔ کوئی شمار نہیں ان لوگوں کا جن کی مرحوم نے درماندگی میں دستگیری کی، دردمندی میں چارہ سازی کی، جن کی بگڑی ہوئی زندگی کو اپنی توجہ سے بنا دیا۔ ظاہر ہے کہ ان کی فیض رسانی کے وسائل محدود تھے ہر شخص کی حاجت روائی ان کے امکان میں نہ تھی لیکن ان کی دل سوزی اور ہمت افزائی کی کوئی حد نہ تھی۔ اگر کوئی باوجود ان کی انتہائی کوشش کے، ان کی عملی امداد سے محروم بھی رہ جائے، تو بھی اُن کے پاس سے خالی ہاتھ نہیں لوٹتا تھا بلکہ اُمید عزم اور اعتمادِ نفس کی دولت سے مالا مال ہو کر۔

یہ تقویت اور ہمت افزائی اس اثر آفرینی کا ایک پہلو ہے جو ان کی زندہ دلی کا ایک اہم عنصر تھی۔ زندگی کی جو حرارت ان کے سینے میں تھی اس سے افسردہ دلوں کو گرما دیتے تھے، راکھ کے ڈھیروں میں آگ لگا دیتے تھے۔ جس وقت وہ علی گڑھ میں وائس چانسلر ہو کر آئے، مسلم یونیورسٹی ایک شہرِ خموشاں معلوم ہوتی تھی۔ اُن کے آتے ہی درس و تدریس، علمی اور ادبی انجمنوں میں، معاشرتی صحبتوں میں، ورزشی کھیلوں میں، غرض طلبہ اور اساتذہ کی زندگی کے ہر شعبے میں جان پڑ گئی اور ہر طرف ہنگامۂ حیات برپا ہو گیا۔ کمال یہ ہے کہ بھوپال جیسے اونگھتے ہوئے شہر میں جس کی نیم خوابی اگر کبھی ٹوٹتی تھی تو اہل شہر کی سطحی اور کھوکھلی سیاسی تحریکوں سے، مرحوم کے دم سے ذہنی بیداری اور علمی اور ادبی سرگرمی کے آثار نظر آنے لگے تھے۔

غرض زندہ دلی کی اکثر صفات، جو ایک اثر پذیر اور اثر آفریں شخصیت کے بنانے میں اجزائے ترکیبی کا کام دیتی ہیں ان کی ذات میں موجود تھیں۔ مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ایک صفت جو ایسی شخصیت کی تکمیل کے لیے ناگزیر ہے، ان میں نہیں تھی یا یوں کہنا چاہیے کہ باقی نہیں رہی تھی۔ وہ چیز جو فرد کی قوتوں کو ایک مرکز پر جمع کر کے ان کی کامل نشوونما میں مدد دیتی ہے اور انھیں حیاتِ قومی کے لیے پوری طرح کار آمد بناتی ہے، 'رجائیت' ہے۔ اور یہ انسان میں اس وقت بیدار ہوتی ہے جب اس کے سامنے نہ صرف اپنی انفرادی زندگی کا بلکہ اپنی قوم کی اجتماعی زندگی کا بھی ایک مکمل نصب العین موجود ہو اور وہ اس پر دل سے عقیدہ رکھتا ہو۔ یہ ایک المناک حقیقت ہے کہ اس چیز سے واقعات و حالات نے راس مسعود کو محروم کر دیا تھا۔ جس زمانے میں مرحوم عملی زندگی میں داخل ہوئے، مسلمان بے اصولی اور بے عملی کے بڑے خطرناک دور سے گزر رہے تھے جو اب تک ختم نہیں ہوا ہے۔ سر سید اور ان کے ساتھیوں نے اپنی قوم کے مستقبل کا جو نقشہ بنایا تھا اُسے زمانے کے انقلاب نے بگاڑ دیا تھا۔ ان بزرگوں کو امید تھی کہ مسلمانوں کا اعلیٰ اور متوسط طبقہ سلطنت برطانیہ کے سایۂ عاطفت میں مغربی تعلیم اور مغربی تہذیب کے بہترین عناصر سے فائدہ اُٹھائے گا اور مذہب اسلام کی بنیاد پر ملت اسلامی کی نشاۃ ثانیہ کی عمارت کھڑی کر دے گا۔ مگر نصف صدی کے تجربے نے اس امید کو غلط ثابت کر دیا۔ برادرانِ وطن نے تو مغربی تہذیب کے گہرے اور حیات بخش اثرات کو جذب کر لیا اور اُن سے متاثر ہو کر قومیت اور آزادی کی تحریک شروع کی جو اوپر سے نیچے تک ہر طبقے میں نفوذ کر گئی، مگر مسلمان مغربیت کے صرف ظاہری اور سطحی پہلو پر قانع رہے، اُن کا مغرب زدہ تعلیم یافتہ طبقہ جمہور مسلمین سے بے تعلق ہو گیا اور اس کی اجتماعی زندگی کا درخت جڑ سے الگ ہو کر خشک ہونے لگا۔ ادھر سلطنت برطانیہ کا سایۂ عاطفت جو نئی ایشیائی تحریک آزادی کی چڑھتی ہوئی دھوپ کی تاب نہیں لا سکتا تھا رفتہ رفتہ پیچھے ہٹنے لگا اور اس کا رخ ان کی طرف پلٹ گیا۔

جہاں تک مجھے معلوم ہے، مسعود مرحوم کے پیشِ نظر ابتدا میں وہی نصف صدی پہلے کا نصب العین تھا۔ ان کی زندگی کا جو حصہ سرکار برطانیہ اور دولت آصفیہ کی ملازمت میں گزرا اس میں وہ ہندوستان کی سیاست سے جو نیا چولا بدل رہی تھی، بالکل الگ رہے اور خالص علمی اور تعلیمی مشاغل میں زندگی بسر کرتے رہے۔ جب وہ مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر ہو کر علی گڑھ آئے تو انھیں پہلے پہل، اس سیاسی طوفان سے بحر مواج کی طرح امڈ رہا تھا اور

جس سے مسلمانوں کا یہ تعلیمی قلعہ بھی طرح طرح کی پشتہ بندیوں کے باوجود پوری طرح محفوظ نہ تھا، سابقہ پڑا۔ وہ اپنے ساتھ سرسید کی روایات لے کر آئے تھے۔ جن کا اصل اصول یہ تھا کہ اپنی خودداری اور وقار کو قائم رکھتے ہوئے حکومت وقت سے اتحادِ عمل کیا جائے۔ لیکن یہاں پہنچ کر اس تلخ حقیقت کا انکشاف ہوا کہ یارانِ طریقت نے عجز و نیاز اور تملق کا طریقہ اختیار کر رکھا ہے۔ انھوں نے اس رنگ کو بدلنا چاہا لیکن اس میں انھیں ایک طرف سرکار اور دوسری طرف سرکار پرستوں کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ یہی وہ وقت تھا جب ان کی آنکھوں سے پردے ہٹ گئے اور وہ نصب العین جو اب تک ان کے سامنے تھا محض فریب نظر ثابت ہوا ان رقابتوں، سازشوں اور ریشہ دوانیوں کو، جن میں وہ چاروں طرف سے گھرے ہوئے تھے، ان کی حساس طبیعت برداشت نہ کر سکی اور آخر تنگ آکر انہوں نے علی گڑھ کی ہنگامہ خیز زندگی کو خیرباد کہی اور بھوپال کے گوشۂ عافیت میں پناہ گزیں ہو گئے۔

قومی زندگی کے اس مختصر تجربے نے انہیں مسلمانوں کے مستقبل کی طرف سے مایوس کر دیا تھا۔ ان کی فطری رجائیت ماحول کی ناگوار حقیقتوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گئی تھی اور اس کی جگہ گہری قنوتیت نے لے لی تھی۔

لیکن ان کی سیرت کا ارتقا ابھی ختم نہیں ہوا تھا۔ لوگ انھیں برابر قومی زندگی کی طرف کھینچنے کی کوشش کر رہے تھے۔ وہ بظاہر انکار کرتے تھے لیکن ان کا دل ادھر کھنچ رہا تھا۔ کون کہہ سکتا ہے کہ اگر وہ ایک بار بسم اللہ مجریہا و مرسٰہا کہہ کر اپنی کشتی اس دریائے بے پایاں، اس طوفانِ موج افزا میں ڈال دیتے، ایک مدت تک موجوں کے جھکولے کھاتے، تند و تیز ہواؤں کے تھپیڑے سہتے تو ایک دن ساحل مراد تک نہ پہنچ جاتے۔

اک عمر چاہیے کہ گوارا ہو نیشِ عشق

افسوس یہ عمر انھیں نصیب نہ ہوئی اور ان کا قطرۂ حیات گوہر یگانہ بننے سے پہلے نہنگِ اجل کا طعمہ بن گیا۔

کاش زندہ دلی کی یہ تصویر جو میں نے ان صفحات میں پیش کی ہے مکمل ہو جاتی، شاید اسی سے مسلمانوں کی قومی زندگی کا نقشہ بدل جاتا۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

(مضامین عابد)

حالی

حالی مرحوم کی زندگی کے حالات یا تو اس مختصر یادداشت میں ملتے ہیں جو انھوں نے خود مرتب کی تھی اور مکتوباتِ حالی کے ساتھ شائع ہوئی یا اس چھوٹے سے رسالے میں جو محمد امین زبیری صاحب نے لکھا ہے۔ امید ہے کہ اس موقع پر جب حالی صدی کا جشن بڑی دھوم دھام سے منایا جا رہا ہے۔ ہمارے اہل قلم میں سے کوئی مولانا حالی کی ایک مبسوط سیرت لکھنے کا ڈول ڈالے گا۔ ہماری آنکھیں مولوی عبدالحق صاحب کی طرف لگی ہوئی ہیں۔

ہم اس مضمون میں ایک سرسری خاکہ مولانا حالی کی سیرت کا پیش کرنا چاہتے ہیں۔ یہ ایک دھندلی سی ادھوری تصویر ہے جو مولانا کی نظم و نثر کو پڑھ کر اور اُن کے حالات، اُن کے عزیزوں اور دوستوں سے سن کر ذہن میں قائم ہوگئی ہے۔

اس تصویر میں ایک معلّم، ایک نقاد، ایک مصلح قوم کے خدوخال بھی موجود ہیں لیکن دل کی کیفیت جو آنکھوں سے جھلکتی ہے، صاف کہہ رہی ہے کہ یہ ایک شاعر کا چہرہ ہے۔

شاعر کا مفہوم ہمارے ملک میں بہت محدود ہو گیا ہے۔ ہم ایک عرصہ سے ایک خاص کینڈے کے شاعر دیکھتے آئے ہیں اور ہم نے سمجھ رکھا ہے کہ سب شاعر ایسے ہی ہوتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ شاعر کا ہیولےٰ ایک ہے مگر تربیت کے فرق سے اس کی صورتیں دو ہو جاتی ہیں۔ وہ جوہر جو سب شاعروں میں عام ہیں یہ ہیں، تخیل کی تیزی، نظر کی باریکی، حسن و تناسب کی پرکھ، احساس کی شدت خصوصاً محبت اور خودی کے جذبات کی فراوانی۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ شاعر کس زمانے پیدا ہوتا ہے اور اُسے ان جوہروں کی تربیت کے لیے کون سا میدان ملتا ہے۔

اگر زمانہ انتشار کا ہے، معاشرت کا شیرازہ بکھر چکا ہے، فرد کا رشتہ جماعت سے

ٹوٹ گیا ہے، سب اپنے حال اور اپنی اپنی فکر میں ہیں تو شاعر بھی باہر کی دنیا سے آنکھ بند کر کے اندر کی دنیا میں ڈوب جاتا ہے۔ اس کا تخیل اور اس کا مشاہدہ نفس کے دائرے کو اپنی جولانی کے لیے تنگ پاتا ہے تو اس واردات کو جو اس کے قلب پر گزرتی ہے بڑھا چڑھا کر بیان کرتا ہے اور اس میں نئی نئی باریکیاں پیدا کرتا ہے۔ یہاں تک کہ مشاہدے کی قید ہی ٹوٹ جاتی ہے۔ محض خیال کے جادو سے وہ ایک طلسمِ حیات باندھتا ہے اور اسی میں مگن رہتا ہے۔ اس کی نظریں حسن اور تناسب کو ڈھونڈتی ہیں مگر وہ عالمِ فطرت، ور عالمِ معاشرت کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتا بلکہ اپنے مذاق کے مطابق ایک خیالی پیکرِ حسن تراشتا ہے اور اس کی خفیف سی جھلک کسی انسان میں دیکھ کر اسے اپنا معشوق بنا لیتا ہے۔ محبت کا جذبہ جس کی وسعت نامحدود ہے سمٹ کر اسی ایک مرکز پر قائم ہو جاتا ہے اور اس کی شدت بڑھ جاتی ہے وہ اور تمام جذبات کو اپنے رنگ میں رنگنا اور شاعر کی ساری زندگی پر چھا جانا چاہتا ہے مگر خودی کا جذبہ جو اس داخلیت کی فضا میں پھیل کر خود پرستی کی حد تک پہنچتا ہے محبت یا عشق کا حریفِ مقابل بن جاتا ہے۔ عشق اور خودی کی کشمکش سے شاعر کی نفسی زندگی میں ایسے پیچ پڑ جاتے ہیں جو کھولے نہیں کھلتے۔ وہ وارفتہ مزاج، بے چین اور چڑچڑا ہو جاتا ہے۔ وہ شدت سے محبت کرتا ہے اور اس سے زیادہ شدت سے شکایت کرتا ہے۔ جب معشوق اس پیکرِ خیال سے مختلف ثابت ہو جاتا ہے جو اس کے ذہن میں ہے۔ جب اصلی زندگی طلسمی زندگی سے ٹکراتی ہے تو وہ کڑھتا ہے، مچلتا ہے فریاد کرتا ہے۔ اس کی وضع نفسی کی پیچیدگی، اس کے جذبات کا انتشار اور شدت اس کے اسلوب بیان میں پیچیدگی، مبالغہ اور بے ربطی پیدا کر دیتی ہے۔ اردو شاعری نے اگر پہلے نہیں تو انیسویں صدی کے شروع میں یہی رنگ اختیار کر لیا تھا۔ جو لوگ اس صدی میں پیدا ہوئے انھوں نے آنکھ کھول کر دیکھا تو انھیں صرف اسی قسم کی شاعری اور اسی قسم کا شاعر نظر آیا۔ کسی اور طرز کے شاعر کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ اگر زمانہ موافق ہو، روح اجتماعی زندہ ہو۔ افراد کا رابطہ حیات و کائنات سے قائم ہو۔ شاعر کی خلقی صفات کو نشو و نما کا موقع ملے تو وہ کچھ اور ہی چیز ہو جاتا ہے تخیل کی تیزی مشاہدے کی وسعت کے ساتھ مل کر اسے خدا کی دنیا اور انسان کی زندگی کی جیتی جاگتی تصویر دکھاتی ہے۔ اس وسیع جلوہ گاہ میں اسے حسن و تناسب کا حقیقی جلوہ، حسن صورت اور حسن معنی کا صحیح امتزاج نظر آتا ہے۔ وہ فطرت کی ہم آہنگی اور معاشرت کے توازن سے

آشنا ہوتا ہے تو اس کے جذبات میں بھی ربط ضبط اور اعتدال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا جذبۂ محبت نوعی ہمدردی کے ساتھ مل کر اس قدر وسعت حاصل کرتا ہے کہ دوستی، صلۂ رحم، حبِّ وطن، جب انسان سب پر حاوی ہو جاتا ہے اور اگر وہ حبِّ الٰہی کا حوصلہ کرے تو اسے زیب دیتا ہے شاعر کی خودی کو یہ عالمگیر محبت کاٹ چھانٹ کر سنوارتی ہے۔ انانیت کے کانٹے نکل جاتے ہیں۔ خودداری، غیرت، اعتمادِ نفس کے پھول باقی رہ جاتے ہیں۔ زندگی اور خیالات کی حقیقت اور ہم آہنگی، اسلوبِ بیانی سے سادگی اور سچائی بن کر ٹپکتی ہے۔ یہ شاعر متین، خوش مزاج، منکسر اور بردبار ہوتا ہے۔ وہ نقشِ انسانی، عالمِ معاشرت، عالمِ فطرت کے حقائق کو ہمدردی کی نظر سے دیکھتا ہے اور دوسروں کو دکھاتا ہے۔ درد و سوز اسی کا حصّہ ہے اس لیے کہ اسے صرف اپنا ہی غم نہیں سارے جہان کا غم ہوتا ہے۔ عاشقی کا دعویٰ اسی کو پھبتا ہے اس لیے کہ وہ اپنی خودی کا عکس معشوق کی ذات میں نہیں ڈھونڈتا بلکہ معشوق کی حقیقی صفات کو دیکھ کر بے ساختہ اس کی طرف کھنچتا ہے۔ زندگی کی تلخیاں اسے بھی چکھنی پڑتی ہیں۔ محبت کی کڑیاں اسے بھی جھیلنی پڑتی ہیں۔ مگر وہ ضبط اور متانت کو ہاتھ سے نہیں دیتا۔ فریاد بھی کرتا ہے تو سادگی اور سچائی سے۔

شاعر کے اس تصور کو ذہن میں رکھ کر حالیؔ کی زندگی پر نظر ڈالیے۔ خواجہ الطاف حسین حالیؔ ۱۸۳۷ء میں پانی پت میں پیدا ہوئے۔ باپ کا سایا چھٹپن ہی میں سر سے اُٹھ گیا۔ بھائی بہنوں کی سرپرستی میں اس دریتیم کی پرورش ہوئی۔ حالیؔ کو شروع سے "خود بخود تعلیم کا شوق حد سے زیادہ تھا مگر باقاعدہ اور مسلسل تعلیم کا کبھی موقع نہیں ملا۔" پہلے پانی پت کے دستور کے مطابق کلام مجید حفظ کیا۔ اس کے بعد فارسی کی ابتدائی کتابیں اور عربی صرف و نحو پڑھی۔ ۱۱ برس کی عمر میں حالی کی شادی کر دی گئی اور بظاہر ان کی تعلیم کا دروازہ بند ہو گیا۔

مگر علم کی لگن نے چین سے بیٹھنے نہ دیا۔ حالیؔ گھر والوں سے روپوش ہو کر" دلّی چلے آئے اور ڈیڑھ برس وہاں رہ کر کچھ صرف و نحو اور کچھ ابتدائی کتابیں منطق کی پڑھیں۔ یہاں انھیں غالبؔ کی صحبت میں بیٹھنے کا موقع ملا۔ مرزا کے فارسی اور اردو شعر جو سمجھ میں نہیں آتے تھے، وہ ان سے حل کیا کرتے تھے۔ ان کی چند فارسی قصیدے بھی ان سے پڑھے۔ شاعری کا جوہر جو فطرت نے حالیؔ کی طبیعت میں ودیعت کیا تھا۔ غالبؔ کے فیض تربیت سے ابھرنے لگا۔ ایک آدھ غزل اردو فارسی کی کہہ کر غالبؔ کو دکھائی تو انھوں نے کہا "اگرچہ میں کسی کو فکرِ شعر کی صلاح نہیں دیا کرتا لیکن تمھاری نسبت میرا خیال ہے کہ اگر تم شعر نہ کہو گے تو اپنی طبیعت

پر سخت ظلم کروگے۔" سترہ اٹھارہ سال کی عمر کے لڑکے سے غالب جیسے جوہر شناس نے یہ بات کچھ دیکھ کر اور کچھ سمجھ کر کہی ہوگی۔

بزرگوں اور عزیزوں کے جبر سے حالی کو اپنی تعلیم ادھوری چھوڑ کر پانی پت واپس جانا پڑا۔ حصار میں سرکاری ملازمت کے سلسلے میں داخل ہوئے۔ مگر ۱۸۵۷ء کی بدامنی میں گھر چلے آئے، کوئی چھ برس تک وہیں رہ کر "بغیر کسی تربیت اور نظام کے کبھی منطق یا فلسفہ، کبھی حدیث، کبھی تفسیر" پڑھتے رہے۔

۱۸۶۳ء میں نواب مصطفیٰ خاں شیفتہ رئیس جہانگیر آباد نے انھیں طلب کیا اور آٹھ برس تک نہایت شفقت اور محبت سے اپنے پاس رکھا۔ نواب صاحب اُردو اور فارسی کے خوش گو شاعر تھے۔ ستھرا اور پاکیزہ مذاقِ سخن رکھتے تھے۔ ہم مذاق مربی کی صحبت سے حالی کی شاعری چمک اٹھی۔ اس عرصے میں وہ غالب سے اصلاح لیتے رہے مگر اس سے انھیں اتنا فائدہ نہیں ہوا جتنا نواب صاحب کی صحبت سے" وہ مبالغے کو ناپسند کرتے تھے اور سیدھی سچی باتوں کو محض حسنِ بیان سے دلفریب بنانا اسی کو منتہائے کمال شاعری سمجھتے تھے۔

۱۸۶۹ء میں غالب نے وفات پائی۔ حالی نے اپنے شفیق استاد کا جو مرثیہ لکھا وہ ایک طرف ان کے کمال شاعری کا نمونہ ہے تو دوسری طرف ان کی احسان شناسی اور عقیدتمندی کو ظاہر کرتا ہے جو شاعروں کے یہاں بہت کم یاب جنس ہے۔ غالب کی سیرت کا وہ نقشہ ہے کہ اس سے بہتر تصویر ہماری نظم ونثر میں نہیں ملتی۔ یونانیوں کے ذہن میں جو تصور "انسانیت" کا تھا اس کی جھلک انھیں غالب کی ذات میں نظر آئی اور اسے انھوں نے شعر کا جامہ پہنا کر شہرت دوام بخش دی۔

مظہرِ شانِ حسنِ فطرت تھا　　　معنیٔ لفظِ آدمیت تھا

یہ ایک شعر قصیدے سے کم نہیں۔

تھوڑے دن کے بعد نواب شیفتہ کا بھی انتقال ہوگیا۔ حالی کو پنجاب گورنمنٹ بک ڈپو میں جگہ مل گئی۔ یہاں اُن کے ذمے یہ کام تھا کہ جو ترجمے انگریزی سے اردو میں ہوں ان کی عبارت درست کر دیا کریں۔ لاہور کے اس چار برس کے قیام نے حالی کے مذاقِ ادب اور مذاق شعر کو بہت کچھ بدلا۔ انگریزی کتابوں کے ترجموں پر نظر ڈالنے سے حالی کی طبع سلیم نے وہ باتیں اخذ کرلیں جو لوگوں کو انگریزی ادب کی تحصیل میں عمریں کھپانے سے بھی حاصل نہیں ہوتیں۔ اس کا اثر

یہ ہوا کہ "نا معلوم طور پر آہستہ آہستہ مشرقی لٹریچر خاص کر عام فارسی لٹریچر کی وقعت دل سے کم ہونے لگی۔ ادھر مولوی محمد حسین آزاد نے ایک مشاعرے کی بنیاد ڈالی "جو ہندوستان میں اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل نیا تھا اور جس میں بجائے مصرع طرح کے کسی مضمون کا عنوان شاعروں کو دیا جاتا تھا کہ اس عنوان پر اپنے خیالات جس طرح چاہیں ظاہر کریں۔"

حالی نے اس مشاعرے کے لیے چار نظمیں "برکھا رُت"۔ "نشاطِ امید"۔ "مناظرۂ رحم و انصاف" اور "حب وطن" لکھیں ۱۸۷۰ء یا ۱۸۷۱ء میں وہ لاہور سے دہلی اینگلو عربک اسکول کی مدرسی پر بدل آئے۔

یہ حالی کی زندگی اور ان کی شاعری کا پہلا دَور ہے۔ ان کے اس زمانے کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ ان کے مکتوبات، جو شائع ہوئے ہیں ۱۸۸۰ء سے پہلے کا کوئی خط نہیں۔ ان کی نظم ونثر سے سوائے اس کے ان کے جذبات وخیالات کا اندازہ ہو زندگی کے واقعات کا کچھ پتا نہیں چلتا۔ اس لیے کہ خود نمائی اور خود فروشی ان کا شیوہ نہیں تھا۔ جو کوئی حالی کی سیرت لکھے گا۔ اسے دور کے حالات معلوم کرنے میں بڑی کرید وتلاش سے کام لینا پڑے گا۔

پھر بھی جو کچھ معلوم ہو سکا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حالی کی آدھی سے زیادہ عمر عسرت اور گمنامی میں کٹی۔ ان کی شادی خوشحال گھرانے میں ہوئی تھی مگر ان کی غیرت نے یہ گوارا نہ کیا کہ گھر کی روٹیاں توڑیں۔ ان کے بزرگوں کو اپنے علم وفضل کی وجہ سے سلطنت مغلیہ سے مدد معاش ملتی تھی۔ سلطنت کے زوال کے بعد حالی کے والد کو اور خود ان کو انگریزی حکومت کی نوکری کرنی پڑی۔ مگر زمانے کا رنگ بدل چکا تھا، مشرقی علوم کی قدر نہیں رہی تھی۔ نئے حکمرانوں کے ہاں رسوخ حاصل کرنے کے لیے جن صفات کی ضرورت تھی ان سے حالی محروم تھے۔ اس لیے چھوٹے عہدوں سے آگے نہیں بڑھ سکے، مگر اس کے باوجود ان کے احباب میں چھوٹے بڑے سب ان کا احترام کرتے تھے۔

ان کے پاکیزہ اخلاق اور سیدھی سادی خاموش طبیعت میں کس غضب کا وقار ہو گا کہ غالب جیسا شخص اپنے نوجوان شاگرد کے آگے جھکتا تھا۔ ایک بار کا ذکر ہے کہ حالی نے واعظانہ جوش میں نماز پنجگانہ کی فرضیت پر ایک لمبا چوڑا لکچر لکھ کر اُن کے سامنے پیش کیا جس میں ان سے اس بات کی درخواست کی تھی کہ آپ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا اشارے سے غرض جس طرح ہو سکے نماز پنجگانہ کی پابندی اختیار کریں۔" غالب کے پاس اس زمانے میں گمنام خط بہت آیا

کرتے تھے اور کھلم کھلا گالیاں تک دیتے تھے۔" حالی کی تحریر پڑھ کر برس پڑے۔ اپنی گنہ گاری کا اعتراف ایسے دلخراش الفاظ میں کیا جس سے انتہائی رنج و غم ظاہر ہوتا تھا۔ دوسرے روز انھوں نے حالی کو ایک غزل لکھ کر بھیجی جس میں نصیحت گری کا شکوہ تھا۔ حالی نے معذرت کے طور پر ایک قطعہ ان کی خدمت میں روانہ کیا اس کو پڑھ کر غالب نے ایک قطعہ شیفتہ کو بھیجا جن کے ساتھ حالی دہلی میں مقیم تھے۔ اس سے اندازہ ہوگا کہ غالب اور شیفتہ دونوں حالی سے کس قدر محبت رکھتے تھے اور اُن کی کتنی عزّت کرتے تھے۔

قطعہ

تو اے کہ شیفتۂ و حسرتی لقب داری — ہمی بلطف تو خود را امیدوار کنم
چو حالی از من آشفتہ بے سبب رنجید — تو گر شفیع نہ گردی بگو چہ کار کنم
دوبارہ عمر دہندم اگر بفرض محال — براں سرم کہ دراں عمر ایں دو کار کنم
یکے ادائے عبادات عمر پیشینہ — دگر بہ پیشگہِ حالی اعتذار کنم

حالی نے پھر انتہائی ندامت کے ساتھ معذرت کا قطعہ لکھا۔ آخر غالب نے یہ کہہ کر کہ "بیت بحثی موقوف" اس قصہ کو ختم کیا۔ اس واقعہ سے حالی کے مذہبی جوش کا بھی پتا چلتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نصیحت کی رَو میں ادب کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جانے کا انھیں کتنا رنج ہوا۔

مگر زمانے کا اثر کس غضب کا ہوتا ہے کہ حالی جیسا جوان صالح شاعری کی محفل میں قدم رکھ کر وہی رنگیلا راگ گانے لگا جو وہاں چھڑا ہوا تھا۔ یہ زمانہ وہ زمانہ تھا کہ ہندوستان میں تمدن و معاشرت کے انتہائی تنزل کے ساتھ شاعری بھی پستی کی حد کو پہنچ گئی تھی۔ انفرادیت اور داخلیت کا رنگ جس کا ذکر ہم نے اس مضمون کے ابتدا میں کیا ہے، چھایا ہوا تھا اور وہ بھی ایسا بگڑا ہوا رنگ جس نے اخلاق کے ساتھ ادب کو بھی بگاڑ دیا۔ داخلیت اور جذبات پرستی اشخاص میں یا قوموں میں جوانی کے ساتھ کھپ جاتی ہے، مگر خزاں عمر میں کسی طرح نہیں نبھ سکتی۔ ساون کے اندھے کو ہرا ہی ہرا سوجھے تو ایک بات ہے مگر کاتک کا اندھا ہرا ہی ہرا دیکھنا چاہتا ہے تو سمجھنا چاہیے کہ عقل کی آنکھ سے بھی معذور ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں کا شباب مدت ہوئی رخصت ہو چکا تھا۔ گردش روزگار نے ان کی کمر توڑ دی تھی مگر وہ جوان بننے کے شوق میں اکڑتے پھرتے تھے۔ ان کے ولولے سرد ہو چکے تھے، مگر ٹھنڈی گرمیاں ابھی تک چلی جاتی تھیں۔ جوانی کے نشے

میں انسان خود بخود اپنے نفس کی کیفیات میں ڈوب کر دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو جاتا ہے لیکن جوانی کے گزر جانے کے بعد وہ کوشش کر کے یہ بے خبری پیدا کرنی چاہے تو اسی سے دو ہی طریقے ہیں یا تو وہ عیش و عشرت کے گرداب میں چکر کھاتا ہے یا ترک و تجرد کے سراب میں لوٹا کرتا ہے۔ خود پرستی کی یہ دونوں راہیں لوگ اپنے اپنے مذاق کے مطابق اختیار کر رہے تھے۔ اکثر شعرا خرابات مغاں میں "بگیر و بنوش" کا شور مچا رہے تھے اور بعض گوشۂ خلوت میں "بگذار و بگذر" کا نعرہ لگا رہے تھے۔

حالیؔ کی طبیعت بالقوۃ انفرادیت اور داخلیت سے کوسوں دور تھی۔ مگر زمانے کے طوفان اور جوانی کے ہیجان نے انھیں بھی اس چکر میں ڈال دیا۔ عنفوانِ شباب میں انسان کو پہلے پہل خودی اپنی جھلک دکھا کر چھپ جایا کرتی ہے اور وہ اس کی تلاش میں سرگرداں رہتا ہے۔ پھر جب زمانے کی ہوا بھی اسی رخ پر چل رہی ہو تو اس کی سرگشتگی کا کیا ٹھکانا! تاہم حالی کی صلاحیت طبع نے اور غالبؔ و شیفتہؔ کے فیضِ تربیت نے انھیں بہت کچھ سنبھالے رکھا، غالبؔ سے انھوں نے حسن تخئیل، ندرتِ فکر، شوخیِ گفتار سیکھی اور شیفتہؔ سے بیان کی سادگی اور سلاست کا ذوق حاصل کیا۔ اُردو اور فارسی کے قدیم استادوں میں سے یوں تو سبھی کے کلام کا مطالعہ انھوں نے کیا ہوگا مگر میرؔ، دردؔ اور سب سے زیادہ سعدیؔ کا اثر ان کے اشعار میں نظر آتا ہے۔ اسی کی برکت ہے کہ غزل کے اس رنگ میں بھی، جو حالیؔ نے محض عارضی محرکات کی بنا پر اختیار کیا تھا اور جس سے انھیں خلقی مناسبت نہیں تھی، ایسے ایسے شعر مل جاتے ہیں:-

قلق اور دل کا سوا ہو گیا — دلاسا تمھارا بلا ہو گیا
دکھانا پڑے گا ہمیں زخمِ دل — اگر تیر ان کا خطا ہو گیا

کوئی محرم نہیں ملتا جہاں میں — مجھے کہنا ہے کچھ اپنی زباں میں
قفس میں جی نہیں لگتا کسی طرح — لگا دو آگ کوئی آشیاں میں
نیا ہے لیجیے جب نام اس کا — بہت وسعت ہے میری داستاں میں

جو دل پہ گزرتی ہے کیا تجھ کو خبر ناصح — کچھ ہم سے سنا ہوتا پھر تو نے کہا ہوتا

اس دور کا شاہکار غالب کا مرثیہ ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ اس کا مقابلہ حالی کی قدیم غزلوں سے کیجیے تو آپ دیکھیں گے کہ رسمی قافیہ پیمائی اور سچی شاعری میں کیا فرق ہے۔ جب شاعر کے دل پر چوٹ لگتی ہے اور اسے اپنے جذبات کے اظہار کے لیے میدان بھی وسیع ملتا ہے تو وہ کیا چیز کہہ جاتا ہے۔

اے سپہر بریں کے سیارو — اے فضائے زمیں کے گلزارو
اے پہاڑوں کی دلفریب فضا — اے لبِ جو کی ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا
اے عنادل کے نغمۂ سحری — اے شبِ ماہتاب تاروں بھری
اے نسیم بہار کے جھوکو — دہر ناپائیدار کے دھوکو
یوں تو ہر حال میں ہمیں ہو عزیز — تھے وطن میں مگر کچھ اور ہی چیز

حبِ وطن کے آخری حصہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حالی کے دل میں درد ملت کا جذبہ بیدار ہو چکا ہے۔ ان کا دل اپنے تمدن اور معاشرت کی بربادی پر کڑھتا ہے اور اس کی ترقی کی آرزو رکھتا ہے لیکن ابھی تک اس میں مصلحانہ جوش پیدا نہیں ہوا اور جوش پیدا ہوتا تو کیونکر؟ ملک کی جو حالت وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے، وہ انتہا سے زیادہ مایوس کن تھی ۱۸۵۷ء کے قہرو غضب کے بعد لوگوں کے دل پر خوف ہیبت اور مایوسی کا سکہ بیٹھا ہوا تھا۔ ابنائے زمانہ اکثر نئے آقاؤں کی ہواداری میں مصروف تھے، پرانے وفادار پرانی خدمات کے صلے لے رہے تھے۔ افراد کو چھوڑ کر مسلمان عام طور پر سہمے ہوئے، روٹھے ہوئے اپنے گھروں میں بیٹھے تھے اور نئی حکومت نئی تعلیم، نئی تہذیب سے کچھ واسطہ نہیں رکھنا چاہتے تھے۔ کچھ سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ انجام کیا ہو گا۔

۱۸۶۷ء میں دلی آنے کے بعد حالی کے دل پر انتہائی مایوسی اور افسردگی چھائی ہوئی تھی، جوانی کی ندی چڑھ کر اتر چکی تھی اور طبیعت سکون پر آکر گزری ہوئی زندگی کا جائزہ لے رہی تھی۔ لاہور کے قیام میں حالی کا مذاق شعر بدل چکا تھا۔ اب انھیں اپنی پچھلی شاعری نکمی نظر آتی تھی اور اتنی عمر اکارت جانے کا بے حد قلق تھا۔ پھر یہ مشکل تھی کہ نئی آرزوئیں جوان کے دل میں ابھرنے کے لیے بے چین تھیں مایوسی کے بوجھ سے ابھرنے نہیں پاتی تھیں بلکہ سچ پوچھیے تو حالی کو ان کا پوری طرح احساس بھی نہ تھا۔

در دل ہوسے ہست وندانم کدام است

اس یاس وبے دلی سے حالی کو نجات دینے والا وہی شخص تھا جس نے اس نازک وقت میں تمام مسلمانوں کی دستگیری کی۔ سرسید احمد خاں کو اس تدبر اور حکمت علی کا بچا کھچا سرمایہ ملا تھا جس کی بدولت مسلمانوں نے آٹھ سو برس تک ہندوستان پر حکومت کی۔ انھوں نے دیکھا کہ سلطنت کے زوال کے بعد مسلمانوں کی زندگی کا اب کوئی مرکز باقی نہیں رہا اور ان کا انتشار ان کو ہلاکت کی طرف لے جارہا ہے۔ مصلحت شناسی کی نظر سے زمانے کے رنگ کو پہچان کر انھوں نے ایک طرف تو تمدن اور معاشرت کے بکھرے ہوئے اجزا کو "قوم" یا "ملّت" کے شیرازے میں باندھنے کی کوشش کی اور دوسری طرف حکومت وقت سے، جہاں تک اس ذلت اور افتادگی کی حالت میں ممکن تھا، عزت کے ساتھ مصالحت کرنے کا ڈول ڈالا، جسے آج ان کے موافقین اور مخالفین دونوں اپنی کم نظری سے ابدی وفاداری کا عہد سمجھتے ہیں۔

سرسید کو یقین تھا کہ مغربی تعلیم حاصل کرنا اور ایک حد تک مغربی تہذیب اختیار کرنا نہ صرف مسلمانوں کی ترقی بلکہ ان کی زندگی کے لیے ضروری ہے چنانچہ انھوں نے پہلے ایک علمی انجمن کی، پھر ایک تعلیم گاہ اور ایک تعلیمی کانفرنس کی بنا ڈالی کہ مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف راغب کریں۔ سرسید کی شخصیت اور ان کی تحریک کا حالی پر عجیب وغریب اثر پڑا۔ انھیں وہ رہنما مل گیا، وہ راہِ عمل نظر آگئی، وہ مقصدِ حیات ہاتھ آگیا جسے ان کا دل ڈھونڈتا تھا۔ انھوں نے دل میں ٹھان لی کہ اپنی زندگی اور اپنی شاعری کو اس کام میں صرف کریں گے کہ مسلمانوں کے شعروادب کے مذاق کو سنواریں، ان کے دل میں جذبۂ قومی کو بیدار کریں اور تعلیم و ترقی کا شوق پیدا کریں۔

۱۸۷۹ء میں سرسید کی فرمایش پر حالی نے مسدس مدوجزر اسلام لکھا جس میں ان کی نئی قوت اور نیا جوش پورے شباب پر نظر آتا ہے۔ اس کے پڑھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب شاعر اپنا دکھڑا رونے کے بجائے قوم کے عروج وزوال کی داستان سناتا ہے، خیال آرائی اور مبالغے کو ترک کرکے اصلیت کا نقشہ کھینچتا ہے، لفاظی کو چھوڑ کر سیدھی سادی زبان استعمال کرتا ہے تو اس کے کلام میں اعجاز کا اثر پیدا ہو جاتا ہے۔ مسدس ان نظموں میں ہے جو مردہ قوموں کو جلا دیتی ہیں۔ سرسید کی بدولت شاعر کو قوم مل گئی اور قوم کو شاعر مل گیا۔ اب حالی کی زندگی قوم کی

خدمت کے لیے وقف ہو گئی۔ چند سال تک وہ ملازمت کے سلسلے کو نبھاتے رہے۔ عربک اسکول سے بدل کر گورنمنٹ کالج لاہور میں طلبہ کے اتالیق مقرر ہوئے اور تھوڑے دن بعد اپنی جگہ پر واپس آ گئے۔ مگر اس عرصہ میں وہ برابر ایجوکیشنل کانفرنس کے جلسوں میں شریک ہوتے رہے۔ ۱۸۸۷ء میں جب آسمان جاہ نے دولت آصفیہ کی طرف سے ان کا وظیفہ مقرر کیا تو فکر معاش سے مطمئن ہو کر وہ علمی اور ادبی مشاغل میں مصروف ہو گئے۔

حالی نے جو مقصد اپنی زندگی کے قرار دیے تھے ان میں سے ایک یہ تھا کہ ملک کے ادبی مذاق کی اصلاح کریں۔ اس کے دو طریقے ہو سکتے تھے۔ تنقید کے صحیح اصول مقرر کرنا اور عمدہ نمونے پیش کرنا۔ حالی نے ان دونوں طریقوں سے کام لیا۔ ۱۸۹۳ء میں انھوں نے اپنی قدیم و جدید غزلوں کا مجموعہ ایک مبسوط مقدمے کے ساتھ شائع کیا جس میں شعر و شاعری کے اصولوں سے حکیمانہ بحث کی گئی تھی۔ یہ مقدمہ اُن کے حسن و ذوق، وسعتِ نظر اور جدتِ خیال کا آئینہ ہے جب کوئی غیر شاعر شعر کی تنقید پر قلم اٹھاتا ہے تو عموماً منطقی بحثوں میں پڑ کر اصل حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے مگر حالی خود شاعر ہیں اس لیے انھوں نے اصولی مسائل کے ساتھ ساتھ فن کی باریکیوں کو بھی خوب سمجھا ہے اور خوب سمجھایا ہے۔ اردو میں حالی سے پہلے شعر کی تنقید کے معنی صرف یہ سمجھے جاتے تھے کہ لفظوں اور ترکیبوں کو اساتذہ کے کلام کی کسوٹی پر کس کر دیکھ لیں۔ حالی ہی نے پہلے پہل یہ بحث چھیڑی کہ شاعری کی روح کیا ہے اور وہ شعر میں کیونکر پیدا ہوتی ہے۔

نثر میں تنقید شعر کے علاوہ حالی نے سیرت نگاری کی صنف کو اختیار کیا۔ ۱۸۸۶ء میں انھوں نے "حیات سعدی"، ۱۸۹۶ء میں یادگار غالب" اور ۱۹۰۱ء میں سرسید کی سیرت "حیات جاوید" کے نام سے شائع کی۔ یہ تینوں بزرگ وہ ہیں جنھوں نے مختلف حیثیتوں سے ان کی زندگی پر اثر ڈالا۔ غالب ان کے استاد تھے۔ سعدی جگت استاد ہیں مگر جس حد تک حالی نے ان سے کسب فیض کیا، ہندوستان کے کسی شاعر نے نہ کیا ہوگا۔ ان کے کلام میں سعدی کا رنگ اس قدر صاف جھلکتا تھا کہ لوگ انھیں "سعدی ہند" کہنے لگے۔ سرسید تو ان کی زندگی کے دوسرے دور میں ان کے مرشد ہی تھے۔ حالی کی احسان شناسی کا یہ بھی ایک ثبوت ہے۔ انھوں نے اپنے ادبی اور روحانی رہنماؤں کی سیرت لکھ کر ان کو حیات جاوید بخشی۔

سیرت نگاری میں بھی حالی نے وہی مجددانہ شان دکھائی جو شعر اور تنقید شعر میں دکھائی

تھی۔ یہ تینوں کتابیں خصوصاً "حیات جاوید" محض واقعات کی پوٹ اور تعریفوں کا پشتارہ نہیں بلکہ جدید طرز کی سوانح عمری کا نمونہ ہیں جس میں انسان کی پوری زندگی پر اور اس کے عمل پر تبصرہ کیا جاتا ہے اور اس کا تعلق اس زمانے سے دکھایا جاتا ہے جس میں وہ پیدا ہوا۔ باوجود اس کے کہ حالی ان تینوں بزرگوں سے جن کی سیرت انھوں نے لکھی، خصوصاً سرسید سے انتہائی عقیدت رکھتے تھے۔ مگر نہ تو ان کی خوبیوں کو بڑھا چڑھا کر دکھایا ہے اور نہ جان بوجھ کر ان کی خامیوں کو چھپایا ہے۔

حالی کی نثر بھی اپنے رنگ میں ان کی نظم سے کم نہیں۔ اس میں بھی پختگی اور سادگی کی وہی شان پائی جاتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ سلاست اور روانی میں نثر کبھی نظم کا مقابلہ نہیں کر سکتی خصوصاً وہ نثر جس میں علمی مضامین ادا کیے جائیں۔ پھر بھی ان کا اسلوب بیان صاف اور سلجھا ہوا ہے کہ مشکل سے مشکل مسائل کو پانی کر دیتے ہیں اور لطف یہ کہ علمی متانت اور وقار کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پاتا۔

ادب و شعر کی تہذیب و تجدید کے علاوہ دوسرا بڑا مقصد حالی کے سامنے یہ تھا کہ مسلمانوں کے دل میں جذبۂ ملی اور حمیت قومی پیدا کریں اور اُن کے اس جوش سے تعلیمی ترقی اور اخلاق و معاشرت کی اصلاح کا کام لیں۔ مسدس کے بعد انھوں نے "تعصب و انصاف"۔ "کلمۃ الحق"۔ "مناظرہ واعظ و شاعر"۔ "پھوٹ اور ایکے کا مناظرہ"۔ "شکوۂ ہند"۔ "ننگ خدمت" کے ذریعے سے مسلمانوں کو ان کے اخلاقی عیوب پر غیرت دلائی، ان کے بزرگوں کے اوصاف یاد دلائے اور احتساب نفس کا سبق پڑھایا۔ "بیوہ کی مناجات" سے ایک شرمناک معاشرتی ظلم کی طرف متوجہ کیا اور "ترکیب بند بر مدرستہ العلوم" "مسلمانوں کی تعلیم" اور اس قسم کی متعدد نظموں سے سرسید کی تعلیمی تحریک کی اہمیت سمجھائی اور اس کی مدد پر آمادہ کیا۔

عام طور پر شاعر، چاہے وہ اپنے کلام میں عمل کی تلقین کرتے ہوں، خود عمل کے ہیٹے ہوتے ہیں۔ مگر حالی ان شاعروں میں سے نہیں تھے۔ انھوں نے جہاں تک ہو سکا سرسید کے کام میں ان کا ہاتھ بٹایا۔ ان کے ساتھ ڈیپوٹیشن میں حیدر آباد گئے۔ اپنی ذاتی کوشش سے پانی پت اور کرنال میں چندہ کر کے ایک معقول رقم ان کی نذر کی اور اپنے کنبے کے لڑکوں کو علی گڑھ میں داخل کرا دیا۔ اس کے علاوہ اپنے طور پر تعلیم کی ترویج میں دل و جان سے کوشش کرتے رہتے تھے۔ کوئن وکٹوریہ کی جُبلی کے موقع پر انھوں نے پانی پت میں ایک اسکول قائم کرنے کی کوشش کی مگر کافی چندہ نہ ہو سکا۔ جتنی رقم جمع ہو سکی تھی اس سے ایک کتب خانے کی عمارت بنوا کر وکٹوریہ لائبریری قائم کردی

جو اب میونسپل کمیٹی کے انتظام میں ہے۔ آخر عمر میں حالی مسلم اسکول، اور ایک لڑکیوں کا اسکول قائم کیا جس کی وجہ سے پانی پت اور آس پاس کے علاقے کے مسلمانوں میں تعلیم کا چرچا ہوگیا۔ ان تعلیمی خدمات کے اعتراف میں ۱۹۰۷ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس کراچی کے صدر منتخب ہوئے۔ جو خطبہ انھوں نے اس موقع پر پڑھا وہ کانفرنس کے نہایت مفید اور پُر مغز خطبات میں سے ہے جن کی تعداد دو چار سے زیادہ نہ ہوگی۔

علی گڑھ کے ٹرسٹی کی حیثیت سے انھوں نے اس کے انتظامی امور میں بہت کچھ مدد دی اور جب کبھی کالج میں کوئی جھگڑا اٹھا، انھوں نے نہایت آزادی کے ساتھ انصاف کی حمایت اور ترقی پسند جماعت کی ہمنوائی کی۔ سرسید کی محبت ان کے دل میں بسی ہوئی تھی مگر حق کی محبت اس سے بھی زیادہ تھی۔ اس لیے بعض موقعوں پر انھوں نے کھلم کھلا سرسید کی مخالفت کی۔ مثلاً ۱۸۹۷ء میں جب یورپین اسٹاف کالج کے معاملات پر حاوی ہوگیا تھا، انھوں نے اس کا زور توڑنے میں سرسید کی مخالف جماعت کا ساتھ دیا۔ اسی طرح مسٹر ماریسن اور مسٹر آرچبولڈ سے جو اختلافات ہوئے اس میں بھی وہ آزاد پارٹی کے ساتھ تھے۔

اب ذرا ایک نظر حالی کی ذاتی زندگی پر ڈالیے۔ ایک سن رسیدہ عالم و شاعر، حق پرست، حق گو، صاف دل، پاک باطن حکیم، منکسر، خوددار، غیرت مند، محبت کا پتلا، اخلاق کا مجسمہ، دوستوں کا دوست، عزیزوں کا کفیل، غیروں کا ہمدرد، پانی پت میں رہتا ہے۔ اس کا دل محبت سے معمور ہے۔ اس کی زندگی خدمت کے لیے وقف ہے۔ کس کی محبت اور خدمت؟ علم و ادب کی، ملک اور قوم کی، خاندان کی، ہمسایوں کی۔ ادھر تصنیف و تالیف کا شغل جاری ہے، ادھر لوگ اپنی نظمیں اور کتابیں اصلاح کے لیے بھیجتے ہیں، علمی کاموں میں مشورہ طلب کرتے ہیں، ادبی مسائل کا حل چاہتے ہیں۔ یہ شخص سب کی فرمایش پوری کرتا ہے، سب کو جواب دیتا ہے اور اس عجز و انکسار کے ساتھ جیسے ان کے احسان کا شکریہ ادا کر رہا ہو۔ کوئی تعریف کرے تو شرمندہ ہوتا ہے، بجا اعتراض ہو تسلیم کرلیتا ہے، بیجا اعتراض ہو چپ رہتا ہے، دشمن پھبتیاں کستے ہیں، گالیاں دیتے ہیں۔ یہ چشم پوشی سے کام لیتا ہے۔ دوستوں میں سے کوئی جواب دینا چاہے تو اُسے منع کر دیتا ہے۔ بغض و حسد کے بادل برستے ہیں اور برس کر کھل جاتے ہیں۔ حلم کا دریا بہتا چلا جاتا ہے۔

کنبہ بہت بڑا ہے، اپنی اولاد، بھائی بہنوں کی اولاد، اولاد کی اولاد۔ مگر یہ مردِ خدا اتنا بڑا دل رکھتا ہے جس میں ایک ایک کی گنجایش ہے۔ قریب کا عزیز ہو یا دور کا، سب کے ساتھ ایک سا

سلوک۔ محبت جب نا محدود ہو تو قریب اور بعید کا فرق باطل ہو جاتا ہے اس شخص کی محبت محض رقت قلب نہیں، عملی محبت ہے۔ وہ سب کے دکھ سکھ میں شریک ہے مشکلوں میں ہدایت کرتا ہے ضرورت کے وقت دستگیری کرتا ہے۔ بیماری میں تیماردار ہے، مصیبت میں غم خوار ہے، خاندان بھر کے بچوں کی تعلیم کا کفیل اور تربیت کا نگراں ہے۔ خاندان کے باہر بھی ہمسایوں کے ہونہار لڑکوں کو اپنی قلیل آمدنی میں سے وظیفے دے کر مدرسے پڑھنے بھجواتا ہے۔ جو پڑھ چکے ہیں، ان کی معاش کی فکر کرتا ہے، جو برسرِ پیکار ہیں ان کی ترقی میں کوشاں ہے۔

وہ سچا دین دار ہے، مومن ہے، عابد ہے، زاہد ہے، احکام ظاہر کا پابند ہے طریق باطن کا سالک ہے۔ مگر اسے نہ دین کا گھمنڈ ہے نہ ایمان کا، نہ عبادت کا نہ زہد کا نہ شریعت کا نہ طریقت کا۔ وہ اپنی نجات کا وسیلہ دو چیزوں کو سمجھتا ہے جو اصل میں ایک ہیں، محبت اور خدمت۔

حالؔی کی سیرت کی یہ ایک دھندلی سی تصویر ہے۔ آپ اسے صاف روشنی میں دیکھنا چاہیں تو ان کے کلام کا مطالعہ کیجیے۔ ہم حالؔی کے دوسرے دور کے کلام کا تھوڑا سا نمونہ پیش کر کے اس مضمون کو ختم کرتے ہیں۔ طویل بہت ہو چکا ہے۔ تنقید اور تشریح کی گنجایش نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ حالؔی کا کلام آپ ہی اپنی تنقید اور آپ ہی اپنی شرح ہے۔

کامل ہے جو ازل سے وہ ہے کمال تیرا — باقی ہے جو ابد تک وہ ہے جلال تیرا
ہے عارفوں کو حیرت اور منکروں کو سکتہ — ہر دل پہ چھا رہا ہے رعبِ جمال تیرا
کاوش میں ہے الٰہی دگرامیں ہے طبیعی — جو حل ہوا نہ ہوگا وہ ہے سوال تیرا
چھوٹے ہوئے ہیں گو جی پر دل بندھے ہوئے ہیں — ملنے سے بھی سوا ہے چھٹنا محال تیرا

تو نہیں ہوتا تو رہتا ہے اُچاٹ — دل کو یہ کیسی لگا دی تو نے چاٹ
ملتیں رستوں کا ہیں سب ہیر پھیر — سب جہازوں کا ہے لنگر ایک گھاٹ

شکوہ کرنے کی خو نہ تھی اپنی — پر طبیعت ہی کچھ بھر آئی آج
چور ہے دل میں کچھ نہ کچھ یارو — نیند پھر رات بھر نہ آئی آج

تذکرہ دہلیِ مرحوم کا اے دوست نہ چھیڑ — نہ سنا جائے گا ہم سے یہ فسانہ ہرگز

ڈھونڈتا ہے دلِ شوریدہ بہانے مطرب
درد انگیز غزل کوئی نہ گانا ہرگز
صحبتیں اگلی مصور ہمیں یاد آئیں گی
کوئی دلچسپ مرقع نہ دکھانا ہرگز
لے کے داغ آئے گا سینے پہ بہت اے سیاح
دیکھ اس شہر کے کھنڈروں میں نہ جانا ہرگز
مٹ گئے تیرے مٹانے کے نشاں بھی اب تو
اے فلک اس سے زیادہ نہ مٹانا ہرگز

وقت نازک ہے اپنے بیڑے پر
موج حائل ہے اور ہوا ناساز
یا تھپیڑے ہوا کے لے اُبھرے
یا گیا کشمکش میں ڈوب جہاز

رہا ہوں رند بھی اے شیخ پارسا بھی میں
مری نگاہ میں ہیں رند و پارسا ایک ایک
ہم آج بیٹھے ہیں ترتیب کرنے دفتر کو
ورق جب اس کے اڑا لے گئی ہوا ایک ایک
بہار نے بھی نہ بلبل تری بجھائی آگ
جگر کے پار ہے اب تک تری نوا ایک ایک

آگے بڑھے نہ قصۂ عشقِ بتاں سے ہم
کچھ دل سے تھے ڈرے ہوئے کچھ آسماں سے ہم
اب شوق سے بگاڑ کی باتیں کیا کرو
کچھ پا گئے ہیں آپ کے طرزِ بیاں سے ہم

یاروں کو تجھ سے حالی اب سرگرانیاں ہیں
نیندیں اُچاٹ دیتی تیری کہانیاں ہیں
خاور سے باختر تک جن کے نشاں تھے برپا
کچھ مقبروں میں باقی ان کی نشانیاں ہیں
کھیتوں کو دے لو پانی اب بہ رہی ہے گنگا
کچھ کر لو نوجوانو! اُٹھتی جوانیاں ہیں
فضل و ہنر بڑوں کے گر تم میں ہوں تو جانیں
گر یہ نہیں تو بابا وہ سب کہانیاں ہیں

خوابِ راحت میں وہ لذت تیرے اے پیری نہیں
جو جوانی میں مزہ دیتی ہیں شب بیداریاں

اک عمر چاہیے کہ گوارا ہو نیشِ عشق
رکھی ہے آج لذتِ زخمِ جگر کہاں
ہم جس پہ مر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور
تجھ سے جہاں میں لاکھ سہی تو مگر کہاں

بے قراری تھی سب امیدِ ملاقات کے ساتھ
اب وہ اگلی سی درازیِ شبِ ہجراں میں نہیں

جی ڈھونڈتا ہے بزمِ طرب میں انھیں مگر
وہ انجمن میں آئیں تو پھر انجمن کہاں

درِ فیض جب بند تھا اور نہ اب کچھ
فقیروں کی جھولی میں ہے اب بھی سب کچھ
ہر اک کو نہیں ملتی یاں بھیک واعظ
بہت جانچ لیتے ہیں دیتے ہیں تب کچھ
یہ طبل تہی ہیں جو بِنکارتے ہیں!
جنھیں کچھ خبر ہے وہ کہتے ہیں کب کچھ

وفا اغیار کی اغیار سے سُن!
مری الفت درودیوار سے پُوچھ
تصور میں کیا کرتے ہیں جو ہم
وہ تصویرِ خیالِ یار سے پوچھ

کبک و قمری میں ہے جھگڑا کہ وطن کس کا ہے
کل خزاں آکے بتادے گی چمن کس کا ہے

یاد ایام کہ بے رنگ تھی تصویرِ جہاں
دستِ مشاطہ نہ تھا محرمِ زلفِ دوراں
گلِ خودرو سے بسا تھا چمنِ کون و مکاں
چارسو حسنِ خداداد کا سکّہ تھا رواں
وضعِ عالم میں نہ آیا تھا تغیر اب تک
خطِ قدرت کی وہی شان تھی اور نوک پلک
طفلِ معصوم کے مانند تھا یہ عالمِ پیر
تھے ہم اک صنعتِ بے چون و چرا کی تصویر
ملکِ فطرت میں نہ تھی سلطنتِ نفسِ شریر
طبع نے مملکتِ روح نہ کی تھی تسخیر
خوابِ غفلت کی گھٹا دل پہ نہ چھائی تھی بہت
دن چھپا تھا ابھی اور رات نہ آئی تھی بہت

اے راست گوئی کیا قہر ہے تو
اے حق کی تلخی کیا زہر ہے تو
ہے ناگوار سی پہچان تیری
الحق مُرّ ہے شان تیری
یاروں کو کرتی اغیار تو ہے
چلواتی گھر گھر تلوار تو ہے

خونخوار لشکر ہیں ساتھ تیرے
رنگیں لہو میں ہیں ہاتھ تیرے
تیرے جلو میں رسوائیاں ہیں
سنگت میں تیری تنہائیاں ہیں
ہوتی ہے جس جا تو جلوہ گستر
دفتر بہت سے ہوتے ہیں ابتر
پڑتی ہے ہلچل ہر مرحلے میں
آتی ہے دنیا اک زلزلے میں

اے راست گوئی اے ابر رحمت
ہے اس چمن میں تیری ہی برکت
گر تو نہ ہوتی یاں سایہ افگن
برباد کب کا ہوتا یہ گلشن
عالم ہے سرسبز تیرے قدم سے
آباد یہ گھر تیرے ہی دم سے
تو بے کسوں کی یاور رہی ہے
تو گم رہوں کی رہبر رہی ہے
جن بستیوں میں تو چہچہائی
کھیتی انھیں کی یاں لہلہائی
مشرق میں جب تھی تیری حکومت
چھائی ہوئی تھی مغرب میں ظلمت
جب دور تیرا مغرب میں آیا
مغرب کو تو نے مشرق بنایا

وہ مسلمانوں کی ہر بازی میں سبقت کیا ہوئی
وہ حجازی غیرت اور مکی حمیت کیا ہوئی
ہم مسلمانوں سے ہے اے ہند ننگ اسلام کو
تھا لقب خیر الامم جس کا وہ امت کیا ہوئی
اب کسی کی عزت افزائی سے خوش ہوتا نہیں
دل گواہی جس پہ دیتا تھا وہ عزت کیا ہوئی
دین و دولت، علم و دانش ہم میں کچھ باقی نہیں
حق نے پوری کی تھی جو ہم پر وہ نعمت کیا ہوئی
ملک و مال و سلطنت اک آنی جانی چیز ہے
جو ہمیشہ رہنے والی تھی وہ دولت کیا ہوئی

جھٹ پٹے کے وقت گھر سے ایک مٹی کا دیا
ایک بڑھیا نے سر رہ لا کے روشن کر دیا
تاکہ رہگیر اور پردیسی کہیں ٹھوکر نہ کھائیں
راہ سے آساں گزر جائے ہر اک چھوٹا بڑا
یہ دیا بہتر ہے ان جھاڑوں سے اور اس لمپ سے
روشنی محلوں کے اندر ہی رہی جن کی سدا
گر نکل کر اگ ذرا محلوں سے باہر دیکھیے
ہے اندھیرا گھپ در و دیوار پر چھایا ہوا
سرخ رو آفاق میں وہ رہنما مینار ہیں
روشنی سے جن کی ملاحوں کے بیڑے پار ہیں

اے مرے زور اور قدرت والے — حکمت اور حکومت والے
میں لونڈی تیری دکھیاری — دروازے کی تیرے بھکاری
موت کی خواہاں جان کی دشمن — جان پہ اپنی آپ اجیرن
اپنے پرائے کی دھتکاری — میکے اور سسرال پہ بھاری
سہہ کے بہت آزار چلی ہوں — دنیا سے بیزار چلی ہوں
بیاہ کے دم پائی تھی نہ لینے — بینے کے یاں پڑ گئے دینے

سیلانی جب باغ میں آئے — پھول ابھی تھے کھلنے نہ پائے
پھول کھلے جس وقت چمن میں — جا سوئے سیلانی بن میں
پیت نہ تھی جب پایا پتیم — جب ہوئی پیت گنوایا پتیم
آنی جانی چیز ہیں خوشیاں — چلتے پھرتے چھاؤں ہیں ارماں
منگنی، بیاہ، برات اور رخصت — میل ملاپ، سہاگ اور سنگت
ہیں دو دن کے سب بہلاوے — آگے چل کر ہیں پچھتاوے
ریت کی سی دیوار ہے دنیا — اوچھے کا سا پیار ہے دنیا

(مضامین عابد)

حدیثِ دیگراں

مرزا غالبؔ کا شعر ہے:

کھلتا کسی پہ کیوں مرے دل کا معاملہ
شعروں کے انتخاب نے رسوا کیا مجھے

یہ شعر تو آپ نے بارہا پڑھا ہوگا مگر کبھی یہ بھی سوچا کہ آخر یہ مرزا صاحب کے دل کا معاملہ تھا کیا جسے وہ چھپانا چاہتے تھے مگر ان کے منتخب کلام نے غمازی کی اور سب اپنے پتے کی باتیں بتا دیں۔ آپ کہیں گے بھئی اس میں کیا مشکل ہے یہ وہی "در ایامِ جوانی چنانکہ افتد و دانی" کا معاملہ ہے جسے شیخ سعدی جیسے بے ریا حق گو بزرگ بھی فقط اشارہ کر کے ٹال گئے۔ مگر حضرت یہ بات تو کچھ دل کو نہیں لگتی۔ مرزا صاحب کے مکتوبات آپ نے ملاحظہ فرمائے ہیں اور شیخ سعدی کی گلستاں بھی پڑھی ہے۔ "جوانی دیوانی" کی کیفیت مرزا اور شیخ دونوں نے اس بے تکلفی سے سنائی ہے اور "وقت پیری شباب کی باتیں" اس طرح مزے لے لے کر بیان کی ہیں کہ "اخفائے واردات" کا الزام ان دونوں بزرگوں پر کسی طرح عائد نہیں ہوتا۔ نہیں صاحب یہ "دل کا معاملہ" کچھ اور ہی ہے جس کے ظاہر ہو جانے کا مرزا صاحب کو افسوس ہے۔ یہ شاعر کے مرکزِ حیات یعنی جوہرِ ذات، شخصیت یا خودی کا راز ہے۔ شاعر اور ایک شاعر ہی پر کیا موقوف ہے، ہر شخص جو لفظ، نقش یا نغمے کے ذریعے سے حقیقت کی تصویر کھینچتا ہے یا اس کی تفسیر کرتا ہے، سچ پوچھیے تو ہر انسان جو بقدرِ بصیرت زندگی کا مطالعہ اور بقدرِ ہمت اس کی تشکیل کرتا ہے، اسی کشمکش میں مبتلا رہتا ہے۔ حیات و کائنات کا اپنی بساط کے مطابق احاطہ کرنے کے لیے ہر انسان اس پر مجبور ہے کہ اپنی ذات کو مرکز بنا کر فکر و عمل کا ایک دائرہ کھینچے۔ زندگی کا صحیح

توازن یہ چاہتا ہے کہ مرکز اور محیط کا فرق مٹ جائے۔ یعنی انسان کی شخصیت اس کے نصب العین اور اس کے کام میں اس طرح گھل مل کر ایک ہو جائے کہ دوئی کا شعور تک باقی نہ رہے۔ لیکن یہ مقام بہت مشکل ہے اور چند خاصانِ خدا کے سوا کسی کو نصیب نہیں ہوتا۔ عام طور پر انسان کبھی مرکز کی طرف جھکتا ہے کبھی محیط کی طرف، کبھی اپنی ذات کو اپنے کام سے اہم سمجھ کر اسے ابھارنا اور چمکانا چاہتا ہے۔ اور کبھی اسے محض حصولِ مقصد کا ایک ذریعہ جان کر اپنے کام میں کھپا دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی خود نمائی کی انتہا یہ ہے کہ زندگی کی ساری صرف و نحو واحد متکلم کا صیغہ بن کر رہ جاتی ہے۔ ہر فعل کا فاعل "میں" ہر صفت کا موصوف "میں" ہر صلے کا موصول "میں" ہر خبر کا مبتدا "میں" ہر مسند کا مسند الیہ "میں" ہر اشارے کا مشار الیہ "میں"۔

جدھر دیکھتا ہوں ادھر میں ہی میں ہوں۔

اور خود پوشی کی آخری حد یہ ہے کہ اپنی شخصیت کو جو قدرتی طور پر اس کے افکار و اعمال پر ثبت ہوتا ہے مٹا دینے میں اپنی طرف سے کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھتا مگر ظاہر ہے کہ نفی ذات کا مرحلہ اثبات ذات سے کہیں زیادہ مشکل ہے اس لیے کہ خود عمل نفی دوسروں کو نفی کرنے والے کی طرف متوجہ کر دیتا ہے، کہنے والا لاکھ کہے:

مشہور ہیں دنیا میں تو کیا ہیں بھی کہیں ہم
القصہ نہ درپے ہو ہمارے کہ نہیں ہم

لیکن اس سے سننے والے کا اشتیاق کم نہیں ہوتا بلکہ بڑھ جاتا ہے اور وہ اور بھی زیادہ یہ معلوم کرنے کے درپے ہوتا ہے کہ آخر یہ "نہیں ہم" ہیں کون بزرگ۔

خود نما اور خود پوشی کی یہ دورنگی اہل قلم میں بھی نظر آتی ہے۔ بعض لکھنے والے ہیں کہ موقع بے موقع نوکِ قلم سے صفحہ کاغذ پر ٹپکے پڑتے ہیں۔ کوئی موضوع ہو، کوئی مسئلہ ہو خود بدولت ضرور بیچ میں آ کودیں گے۔ ان کا ہر قول قائل کی داستان، ہر روایت راوی کی کہانی ہے جگ بیتی ان کی زبان سے آپ بیتی بن کر نکلتی ہے۔

مگر بعض خدا کے بندے ایسے بھی ہیں جن کے قال ہیں ان کا حال مذکور کیا مقدر بھی نہیں ہوتا۔ فوٹو گرافر کی طرح وہ کیمرے کے سامنے نہیں بلکہ پیچھے کھڑے ہوتے ہیں اور لوحِ تصویر پر اپنا عکس تک نہیں پڑنے دیتے۔ جب وہ حق کے چہرے سے نقاب اٹھاتے ہیں تو اس کے نظارے میں ایسے محو ہوتے ہیں کہ انھیں اپنا ہوش نہیں رہتا۔

مولوی عبدالحق صاحب انھیں بزرگوں میں سے ہیں جو انا الحق سے "انا" کو حذف کر دیتے ہیں۔ رسالہ "جوہر" کے سالنامے میں جو مولوی صاحب کی سترویں سالگرہ کے موقع پر شائع ہوا ہے، دوستوں کے کئی دلچسپ اور قابل قدر مضامین شائع ہو رہے ہیں جن سے موصوف کی سیرت پر کچھ نہ کچھ روشنی پڑتی ہے۔ مگر باہر سے دیکھنے والوں کی نظریں خواہ وہ کتنی ہی تیز اور باریک کیوں نہ ہوں ایک بھرپور اور گہری شخصیت کے ہر گوشے تک نہیں پہنچ سکتیں خصوصاً اگر اس شخصیت کے مالک نے اپنے آپ کو خود پوشی کے پردوں میں چھپا رکھا ہو تو دیکھنے والوں کو اس کے ایک دھندلے سے خاکے کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ جب وہ اس کی تصویر کھینچنا چاہتے ہیں تو بس ایک گردِ تصویر بنا کر رہ جاتے ہیں۔ اس کے خد و خال کو مکمل کرنے کے لیے خود صاحبِ تصویر کے موقلم کی ضرورت ہے لیکن اگر صاحبِ تصویر باوجود اس کے کہ وہ ایک دنیا کا مرقع کھینچتا ہے، اپنی چھانہ تک نہ دیتا ہو تو پھر تصویر کے بننے کی صورت ہو؟

اس کی صرف ایک ہی صورت نظر آتی ہے اور وہ یہ ہے کہ "سرِ دلبراں" کو "حدیثِ دیگراں" میں تلاش کیا جائے۔ ایک مصنف خواہ وہ خود پوشی میں کتنا ہی اہتمام کرتا ہو، یوں تو اپنی ہر تحریر کے اسلوب اور مضمون میں اپنی شخصیت کی ایک جھلک دکھانے پر مجبور ہے لیکن خاص کر اس وقت جب وہ دوسروں کی سیرت پر قلم اٹھاتا ہے، اس کے خلوت کدۂ ذات کا حجاب اٹھ جاتا ہے۔ اوروں کے جوہر پرکھنے میں خود اس کے جوہر کھل جاتے ہیں۔

دو سال ہوئے مولوی عبدالحق صاحب کے چودہ مضامین کا مجموعہ جو ان کے شاگرد رشید شیخ چاند مرحوم نے اپنی وفات سے کچھ دن پہلے مرتب کیا تھا، انجمن ترقی اردو نے "چند ہم عصر" کے نام سے شائع کیا۔ ان مضامین میں مولوی صاحب نے اپنے زمانے کے کچھ لوگوں پر تبصرہ کیا ہے جن سے انھیں خاص تعلق تھا یا جن سے وہ خاص طور پر متاثر ہوئے تھے۔ ان میں تین شعرا ہیں یعنی مولانا حالی، حضرت گرامی اور امیر مینائی۔ پانچ اہل علم ہیں یعنی مولوی چراغ علی۔ مولوی سید علی بلگرامی۔ مولوی عزیز مرزا، مولوی وحید الدین سلیم اور پروفیسر مرزا حیرت۔ چار رہبران قوم ہیں یعنی سید محمود، نواب محسن الملک، خواجہ غلام الثقلین اور مولانا محمد علی۔ ایک باکمال طبیب حکیم امتیاز الدین اور ایک غریب سپاہی "گدڑی کا لال" نور خاں۔ یہی وہ کتاب ہے جس سے ہم خود مولوی صاحب کی سیرت کے متعلق نقادوں کی اصطلاح میں کچھ "اندرونی شہادت" فراہم کرنا چاہتے ہیں۔

کتاب کی علمی اور ادبی خوبیوں کے متعلق کچھ زیادہ کہنے کی ضرورت نہیں۔ معانی کا وزن اور عبارت کی سبک روی، خیالات کی متانت اور بیان کی شگفتگی، جذبات کا جوش اور ان کے اظہار میں ضبط و اعتدال، مولوی صاحب کی تحریر کے عام جوہر ہیں اور اس کتاب میں خاص طور پر نمایاں ہیں۔ واقعات کے جمع کرنے میں افراط و تفریط سے پرہیز، جو علمی سیرت نگاری کی شرطیں ہیں، پوری طرح ملحوظ رکھی گئی ہیں۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ ان خاکوں میں جو اس قدر صحت کے ساتھ تیار کیے گئے ہیں رنگ بھرنے میں مصنف کے قلم نے موقلم کا کام کیا ہے اور اس کے جاں بخش انداز تحریر نے ان خاموش تصویروں میں جان ڈال دی ہے۔

لیکن اس وقت ہمیں جس چیز سے بحث ہے وہ کچھ اور ہی ہے۔ ہمیں تو یہ دیکھنا ہے کہ اس رنگارنگ مرقع سے مصنف کے رنگ طبیعت کا کیا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ کہیں آپ یہ امید نہ باندھ لیجیے گا کہ نقش کے اندر سے نقاش کو ڈھونڈ نکالنے کا کام یہ مختصر مضمون پورا کر دے گا۔ اس میں تو صرف چند اشارے ہیں جن سے شاید اس شخص کو، جو اس مہم کو سر کرنے کا بیڑا اٹھائے، تھوڑی بہت مدد مل سکے۔ اس کے لیے ایک تو مولوی صاحب کے واقعات زندگی تفصیل سے جاننے کی اور دوسرے نہ صرف "چند ہم عصر" بلکہ موصوف کی کل تصانیف کے گہرے مطالعے اور ان کے افکار و خیالات کی نفسیاتی تحلیل کی ضرورت ہے۔ صرف اسی طرح سے کسی شخص کے حال کا اس کے قال اور خیال کی روشنی میں مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ بڑی محنت اور قابلیت کا کام ہے اور بہت وقت چاہتا ہے۔

امیر مینائی کے ذکر میں مولوی صاحب لکھتے ہیں:

"منشی صاحب مرحوم نہایت با اخلاق اور پاک سیرت آدمی تھے۔ تکبّر اور عجب نام کو بھی نہ تھا۔ ہر ایک سے ایک خندہ پیشانی سے پیش آتے، صوم و صلوٰۃ کے بھی پابند تھے۔ وقار اور متانت کو کبھی ہاتھ سے نہیں دیا۔ علاوہ اس کے شگفتہ بیان تھے۔"

ذرا صفات کی ترتیب کو دیکھیے گا۔ سب سے پہلے حسنِ خلق اور پاکیِ سیرت پھر خاکساری اور تواضع پھر صوم و صلوٰۃ کی پابندی، پھر وقار اور متانت اور سب سے آخر میں شگفتہ بیانی کیا یہ ترتیب محض اتفاقی ہے یا اس کی تہ میں اخلاقی اقدار کا ایک خاص معیار ہے جس کی رو سے صفائے باطن کو ظاہری تقدس اور درویش صفتی کو مرزا منشی پر ترجیح ہے۔

گرامی اور حالی ہمارے ملک کے دو نامور شاعر تھے جن کے مزاج، عادات اور خصائل ایک دوسرے سے بالکل مختلف تھے۔ گرامی بقول مولوی صاحب "سچا شاعر تھا۔ ہمارے ہاں شاعر کے لیے جو لوازم سمجھے جاتے ہیں وہ سب اس مرحوم میں موجود تھے۔ بے نیاز و بے پروا، دنیا کے معاملات سے بالکل بے خبر، لاابالی۔ اگرچہ دنیا کی نظروں میں دیوانہ تھا مگر شعر کہنے میں فرزانہ تھا۔۔۔ اکھڑ تھا مگر دل میں خلوص تھا۔ تواضع اس طرح کرتا تھا جیسے کوئی لڑتا ہے اور یہ اس کے عین خلوص کی علامت تھی۔ دوستی کا سچا اور دوستوں کا قدر دان تھا ضد ضرور تھی مگر وہی بچوں کی سی۔ منانے پر فوراً من جاتا تھا اور دوستوں کا کہنا مان لیتا تھا۔ مگر سچ کہنے میں وہ بڑے بڑوں سے نہیں چوکتا تھا۔"

اور حالی:۔

ہماری قدیم تہذیب کا بے مثل نمونہ تھے۔ شرافت اور نیک نفسی ان پر ختم تھی چہرے سے شرافت، ہمدردی اور شفقت ٹپکتی تھی اور دل کو ان کی طرف کشش ہوتی تھی۔ ان کے پاس بیٹھنے سے معلوم ہوتا تھا کہ کوئی ان سے کیسی ہی بدمعاملگی اور بدسلوکی کیوں نہ کرے، کیا مجال کہ اس کی بدسلوکی اور بدمعاملگی کا ذکر زبان پر آئے۔ ایسے لوگ جن سے ہر شخص حذر کرتا، جب اُن سے ملتے تو ان کے حسن سلوک اور محبت کا کلمہ پڑھتے ہوئے جاتے تھے۔ وہ پرلے درجے کے نکتہ چیں جو دوسروں کی عیب گیری کے بغیر مانتے ہی نہیں، ان کے ڈنک یہاں آکر گر جاتے تھے۔"

تعجب ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص ایک آہوئے ختن اور ایک غزال حرم کا ذکر یکساں جوش اور محبت کے ساتھ کرتا ہے۔ ایک کی وحشت اور دوسرے کے انس کو یکساں سراہتا ہے۔ جو شخص گرامی کے جذب اور حالی کے سلوک کی برابر قدر کرتا ہو یقیناً اتنا وسیع قلب رکھتا ہے کہ اس میں دونوں متضاد طبیعتوں کے لیے جگہ ہے بلکہ شاید خود اس کی طبیعت میں یہ دونوں رنگ موجود ہیں۔

حالی سے مولوی صاحب کو بہت گہری عقیدت ہے۔ فرماتے ہیں:۔ "کتنا ہی بُرا زمانہ کیوں نہ ہو، دنیا اچھوں سے خالی نہیں ہوتی۔ اب بھی بہت سے صاحب علم وفضل، باکمال، ذی وجاہت، نیک سیرت، نیک دل لوگ موجود ہیں، مگر افسوس ہے کوئی حالی نہیں۔" دیکھنا یہ ہے کہ حالی میں وہ کون سی صفت تھی جو مولوی صاحب کی نظر میں علم وفضل، وجاہت، نیکی، ان

سب سے بڑھ کر مرحوم کے حصے کی چیز تھی اور جس میں کوئی ان کا ہمسر نہیں۔ سُنیئے:۔

"ایک صاحب جو علی گڑھ کے گریجویٹ اور حیدرآباد میں معزز عہدے پر فائز تھے، مولانا سے ملنے آئے۔ ٹمٹم پر سوار تھے۔ زینے کے قریب اترنا چاہتے تھے، سائیس کی جو شامت آئی تو اس نے گاڑی دو قدم آگے کھڑی کی۔ یہ حضرت ذرا سی چوک پر آپے سے باہر ہو گئے، اور سڑا سٹر کئی ہنٹر اس کے رسید کر دیئے۔ مولانا یہ نظارہ اوپر برآمدے میں کھڑے دیکھ رہے تھے۔ اس کے بعد وہ کھٹ کھٹ سیڑھیوں پر سے اوپر چڑھ آئے مولانا سے ملے، مزاج پرسی کی اور کچھ دیر باتیں کر کے رخصت ہو گئے۔ میں دیکھ رہا تھا کہ مولانا کا چہرہ بالکل متغیر تھا۔ وہ برآمدے میں ٹہلتے جاتے تھے اور کہتے تھے، ہائے ظالم نے کیا کیا، اس روز کھانا بھی اچھی طرح نہ کھا سکے۔ کھانا کھانے کے بعد قیلولے کی عادت تھی، وہ نصیب نہ ہوا۔ فرماتے تھے "یہ معلوم ہوتا ہے وہ ہنٹر کسی نے میری پیٹھ پر مارے ہیں"۔ اس کیفیت سے جو درد و کرب مولانا کو تھا وہ بد نصیب سائیس کو بھی نہ ہوا ہو گا۔"

مولانا کی سیرت میں دو ممتاز خصوصیتیں تھیں، ایک سادگی اور دوسرے دردِ دل یہ دردِ دل ہی شاعر کی جان اور انسان کا جوہر ہے جس نے حالی کو حالی اور مولوی عبدالحق کو حالی کا معتقد بنا دیا۔ دردِ دل کی قدر اہل دل ہی کر سکتے ہیں۔

اب ذرا یہ بھی دیکھ لیجیے کہ جن اہل علم کا ذکر اس کتاب میں ہے، ان کی کون سی صفات خصوصیت کے ساتھ مولوی صاحب کے دل کو اپنی طرف کھینچتی ہیں:۔

"مرزا حیرت ایک ایرانی عالم تھے جو زندگی کی بہت سی راہوں سے بھٹکنے کے بعد ۱۸۷۳ء میں الفنسٹن کالج بمبئی میں فارسی کے پروفیسر ہو گئے تھے۔ ان کا علم اس قدر وسیع اور ان کا حافظہ اس قدر وسیع تھا کہ اگر حافظؔ اور سعدی کی تصانیف دنیا سے مٹ جائیں تو وہ صرف اپنے حافظے سے بلاکم و کاست پھر پیدا کر سکتے تھے۔ ان کو اساتذہ کے ہزارہا عربی اور فارسی اشعار یاد تھے اور موقع پر بلاتامل سیکڑوں اشعار پڑھتے چلے جاتے تھے۔ عربی اور فارسی انشاپردازی میں وہ عدیم النظیر تھے بہت کم لوگ یہ جانتے تھے کہ وہ ایک اعلیٰ درجے کے شاعر تھے۔ طبیعت میں اس قدر آمد تھی کہ بلامبالغہ ایک دریا ہے کہ اُمڈا چلا آ رہا ہے، اور جو بات منہ سے نکلتی ہے موزوں نکلتی ہے۔ وہ ایک بڑے فلاسفر اور انسانی فطرت کو نظر غائر

سے دیکھنے والے تھے۔ وہ اپنی قوم کے تمام علوم وفنون سے واقف تھے اور درحقیقت ایک زندہ انسائیکلوپیڈیا تھے۔"

کیا یہی صفات ہیں جن کی بنا پر وہ مولوی صاحب کے خیال میں پروفیسری کے عہدے کے لیے نہایت موزوں تھے بلکہ وہ مثال تھے اس امر کی کہ ایک عمدہ سے عمدہ پروفیسر ایسا ہونا چاہیے؟ "نہیں۔ وسعت معلومات، دقتِ نظر، قوتِ حافظہ، موزونی طبع ایسی چیزیں نہیں جو ہندوستان میں کمیاب ہوں۔ مگر عمدہ پروفیسر اس ملک میں کمیاب کیا، نایاب ہیں۔ پھر مرزا حیرت میں کیا بات تھی جس کی وجہ سے مولوی صاحب انھیں عمدہ سے عمدہ پروفیسر کی مثال قرار دیتے ہیں؟ ایک تو ان کی اصول پرستی، دوسرے ان کا استغنا۔" سترہ برس کی عمر میں گیلان کی صوبہ داری نذر کی گئی، مگر مرزا حیرت نے اسے قبول نہ کیا۔ کیونکہ ایران میں یہ دستور ہے کہ جب کوئی شخص کسی اعلیٰ عہدے کے لیے منتخب کیا گیا ہے تو اسے شاہی خزانہ میں معتد بہ رقم داخل کرنی پڑتی ہے اور وہ جب وہ اپنی جگہ پر قابض ہو جاتا ہے تو خوب ہاتھ رنگتا ہے اور جتنا دیتا ہے اس سے بیس گنا وصول کرتا ہے۔ انھوں نے اس جبر و تعدی اور اس سلسلۂ ظلم و ستم کو نہایت ناپسند کیا اور یہ ہرگز روا نہ رکھا کہ غریب رعایا کا خون چوس چوس کر اپنے تن و توش کو پھلایا جائے۔" پروفیسری یا منصبِ درس وہدایت، تحقیق حق اور تلقین حق کا نام ہے اور حق کے دو پہلو ہیں۔ ایک ذہنی اور دوسرا اخلاقی، جنھیں ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ صرف وہی شخص جو اخلاق و عمل کے میدان میں حق کو ناحق پر ترجیح دے اور اس کی خاطر ہر طرح کی قربانی کرنے پر تیار ہو، علم کے میدان میں حق کا علمبردار ہو سکتا ہے۔

"مرزا صاحب ہر چیز سے درگذر کر سکتے تھے مگر جھوٹ اور دنائت کے متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔ انھیں اپنے فرض منصبی کا بہت بڑا خیال تھا اور اپنے فرض کے ادا کرنے میں اپنی صحت تک کی پروانہ کرتے تھے۔" اگر ہم یہ سوچیں کہ ہم میں سے جو لوگ پروفیسر کہلاتے ہیں، ان پر یہ قول کس حد تک صادق آتا ہے تو شرم سے سر جھکا کر رہ جائیں گے۔ ادائے فرض میں انتہائی انہماک، اپنی ذات کو اپنے کام میں محو کر دینا، یہی سچے استاد یا پروفیسر کی شان ہے۔ کیا مرزا حیرت کی اصول پرستی فرض شناسی، خصوصاً ان کے استغنا سے مولوی صاحب کے دل کا متاثر ہونا دو سازوں کی ہم آہنگی کی دلیل ہے؟ اس سوال کے جواب کے لیے اس بات پر غور کیجیے کہ خود مولوی صاحب باوجود اس کے کہ انہیں حیدرآباد میں غیر معمولی اثر و اقتدار

حاصل تھا کچھ کم پچاس برس کی خدمت میں عثمانیہ یونیورسٹی کی پروفیسری سے اوپر نہیں گئے۔ سچ پوچھیے تو مسند علم کی وہ منزلت ہے کہ جاہ و دولت کی طمع میں اس سے اوپر جانا حقیقت میں نیچے اترنے کے برابر ہے۔

مولوی چراغ علی کا ذکر ان الفاظ سے شروع ہوتا ہے۔ "نواب اعظم یار جنگ، مولوی چراغ علی مرحوم ان لوگوں میں سے تھے جو اپنے بل بوتے پر آپ کھڑے ہوئے اور اپنی محنت سے دنیا میں جاہ و ثروت و لیاقت و فضیلت حاصل کی۔ اپنے سہارے آپ کھڑے ہونا خدا کی بڑی نعمت اور بڑے پن کی علامت ہے۔ جو دوسروں کا سہارا تکتا رہتا ہے، وہ خود کبھی نہیں بڑھتا ہے اور جو بڑھتا ہے تو جتنا پاتا ہے اس سے زیادہ گھوتا ہے۔" ہمارے زمانے میں جب کہ ترقی کا راز "مربی بیار و مربّے بخور" سمجھا جاتا ہے۔ کوئی بیل کی طرح طفیلی بن کر بڑے درخت سے لپٹتا ہے، کوئی گیدڑ کی طرح شیر کے شکار کا آسرا لگائے بیٹھا رہتا ہے، کوئی ماہتاب کے مانند آفتاب کی روشنی میں چمکتا ہے۔ خودی اور خودداری کا پیام سنانے والا اور اس کا عملی نمونہ پیش کرنے والا ایک اقبال تھا۔ مندرجہ بالا عبارت پڑھ کر خوشی ہوتی ہے کہ اس زمانے میں اقبال کا ہم نوا اور ہم مشرب ایک اور شخص بھی گزرا ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں۔ "انسان نہیں رہتا لیکن اس کے اعمال رہ جاتے ہیں جو کسی کے مٹائے نہیں مٹ سکتے۔ یہی اس کی پونجی، یہی اس کی آل اولاد اور یہی اس کی کمائی ہے۔ اولاد مرحوم کی بھی ہے۔ ۔ ۔ ۔ اور کون جاندار ہے جو اس پر قادر نہیں بلکہ جتنے ادنیٰ اور ذلیل جانور ہیں ان کی اتنی ہی زیادہ اولاد ہوتی ہے۔ چنانچہ بعض کیڑے ایسے ہیں کہ ان کے ایک گھنٹے میں ہزاروں بلکہ لاکھوں بچے پیدا ہو کر مر جاتے ہیں۔ لیکن اس کا نام اس کے کام سے ہے۔ آج جو ہم مرحوم کو یاد کر رہے ہیں تو کیا ان کی اولاد اور مکانات اور جاہ و ثروت کی وجہ سے؟ ہرگز نہیں یہ سب آنی جانی چیزیں ہیں۔ بلکہ ان کے کیرکٹر اور کام کی وجہ سے۔" اس سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ خود مولوی صاحب کا گرہستی کے جنجال میں نہ پڑنا محض سہولت پسندی نہ تھی بلکہ ان کا عمل کسی اصول کے ماتحت تھا۔ ہمارے ملک میں صحرانشین سادھوؤں کی کمی نہیں، مگر علائق کے سمندر کے بیچوں بیچ تجرد کے ٹاپو میں رہنے والے بہت کم نظر آتے ہیں اور یہی وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے ترک تعلق کی وجہ روحانی خود غرضی یا عافیت پسندی نہیں ہوتی بلکہ کسی

فوق الافراد مقصد کو حاصل کرنے کی دھن ہے۔

مولوی سید علی بلگرامی کے تبحّر اور جامعیت کے مولوی صاحب دل سے معترف ہیں فرماتے ہیں: "مرحوم ہندوستان کے عہد جدید کے ان نامور علما میں سے ہیں جنھوں نے علوم السنہ مشرقیہ و مغربیہ میں کمال پیدا کر کے ہند کے تمدن، علمی ترقی اور روشن خیالی میں ایک نئی شان پیدا کی۔ یہ لوگ دراصل جدید تعلیم کے رہبر اور رہنما ہیں۔" ان کے فضل و کمال کا مولوی صاحب کی نظر میں وہ درجہ تھا اور ان سے اتنی توقعات تھیں کہ ان کی علمی کارگذاری کو کسی معمولی کسوٹی پر نہیں کسا بلکہ بہت اونچے معیار پر پرکھا ہے۔ ان کی تالیفات اور تراجم کی فہرست گنوا کر جو ایک ایسے شخص کے لیے جس کی زندگی زیادہ تر علمی خدمات میں گزری کچھ کم نہیں، لکھتے ہیں: "جب ان کے کام پر نظر ڈالی جاتی ہے تو افسوس کے ساتھ یہ اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ ان کے علم کے مقابلے میں ان کا عمل بہت ہی کم تھا۔ دکن کی آب و ہوا اور خاص کر یہاں کے حالات اس وقت کچھ ایسے تھے کہ آدمی کرتا بھی ہو تو کچھ نہ کر سکے۔ خصوصاً مرحوم کی سی بے چین اور متلون طبیعت کے لیے اس دلدل سے نکلنا دشوار تھا۔" کہیں ایسا تو نہیں کہ اس عبارت میں غائب کی ضمیر متکلم کی طرف بھی راجع ہو اور تنقید غیر کی یہ انتہائی سخت گیری اس لیے ہو کہ اس میں تنقید ذات چھپی ہوئی ہے۔

علم و فضل کے علاوہ مرحوم کی جو باتیں مولوی صاحب کو خاص طور پر محبوب ہیں انھیں بھی سن لیجیے: "مرحوم اہل علم کی بڑی قدر کرتے تھے، اور جب ایسے لوگوں میں سے کوئی ان سے ملنے جاتا تو اس سے ملنے میں کبھی عذر نہ کرتے، خواہ کیسے ہی ضروری کام میں مصروف ہوں۔ اگر اس اثنا میں کوئی بڑا آدمی آجاتا تو اس سے بہت جلد پیچھا چھڑا لیتے تھے۔ لوگ اپنے ہمعصروں کے کمال کی داد دینے میں بڑا بخل کرتے ہیں لیکن مرحوم اس میں بڑے فیاض تھے۔ بہت بامروت تھے۔ اگر کوئی شخص کسی قسم کی درخواست کرتا اور وہ اسے پوری نہ کر سکتے تو خاموش ہو رہتے مگر جب وہ دوسری بار پھر آتا تو اس شرمندگی میں سب سے مقدم اس کا خیال کرتے اور حتی الامکان اس کی مقصد برابری میں کوشش کرتے یہاں تک کہ کتابیں جو انھیں بہت عزیز تھیں ان کے دینے میں بھی تامّل نہ تھا۔ بشرطیکہ سچا قدردان ہو۔"

سید محمود مرحوم کی غیر معمولی دماغی قابلیت، جدت طبع، وسعتِ نظر، خوش بیانی، بذلہ سنجی

کے افسانے ہمارے ملک میں مشہور ہیں۔ مولوی صاحب بھی ان کے ان اوصاف کو سراہتے ہیں۔" اس کا نام بہت سے ایسے لوگوں سے زیادہ مشہور ہے جن کی تصانیف پوٹ کی پوٹ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا نے اسے ایسا جوہر عطا کیا تھا جس کے سامنے بڑی بڑی تصانیف کی کچھ حقیقت نہیں۔ وہ جوہر اس کی غیر معمولی قابلیت تھی جو نہ امتحانات کے پاس کرنے سے حاصل ہوتی ہے، نہ کتابوں کے پڑھنے اور فضیلت کی دستار باندھنے سے.... محمود کا دماغ قانون کے لیے خاص طور پر بنایا گیا تھا ان کے فیصلوں سے اُن کی حذاقت، تحقیق، وسعتِ نظر اور ذوق سلیم کا کافی ثبوت ملتا ہے۔ بڑے بڑے ماہرینِ فن اور اساتذہ اُن کے فیصلوں کو دیکھ کر عش عش کرتے ہیں۔ ہر فن میں خواہ ادب ہو یا فلسفہ و تاریخ وغیرہ وہ ایسی ایسی باریکیاں پیدا کرتے تھے کہ خود اس فن کے ماہرین دنگ رہ جاتے تھے.... اس کی ظرافت بھی عجب شان کی ظرافت تھی۔ اس کے ایک ایک ٹھٹول میں وہ وہ نکات ہوتے تھے جو عمر بھر کے مطالعے اور کتابوں کے کھنگالنے سے بھی حاصل نہیں ہو سکتے۔ اس کی گفتگو میں وہ سحر تھا جو میں نے آج تک کسی میں نہیں دیکھا۔"

لیکن جس غیر معمولی جوش اور زور کے ساتھ ان کی قناعت، عزلت پسندی اور شہرت سے بے پروا ہونے کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کے دل پر گہرا اثر ڈالنے والی حقیقت میں یہی چیزیں ہیں۔ سنیے "باوجود اس لیاقت اور ثروت کے اس نے اپنی زندگی درویشانہ بسر کی، شہرت اور دولت اور حکومت جن سے ایک عالم میں ہیجان اور انقلاب برپا ہے اور جن کی آگ قریباً ہر سینے میں مشتعل ہے، وہ ان کی آنچ سے بالکل محفوظ تھا۔ وہ چاہتا تو اس قدر دولت اور شہرت حاصل کرتا جو دوسرے کی قدرت سے باہر ہے، لیکن ان چیزوں کو مستانہ وار ٹھکرا کر چلا گیا.............
یہ شیر بیشۂ عزلت کہا کرتا تھا۔ کیا حاصل ہے شہرت سے؟ یہی نا کہ لوگ ہمارے نام سے واقف ہو جائیں، اگر یہی ہے تو کیوں نہیں ہزاروں لاکھوں کارڈ اپنے کام اور نام درج کر کے تقسیم کر دیں تاکہ ایک دنیا ہمارے نام سے واقف ہو جائے۔ اور پھر سپیٹ خوش ہو لیں۔"

مولوی صاحب عمل کے پرستار ہیں لیکن ان تنگ نظر لوگوں میں سے نہیں جو انسان کی قدر و قیمت ناپنے کے لیے عمل کے سوا اور کوئی پیمانہ جانتے ہی نہیں۔ آخر عمل کا مقصد

یہی ہے تاکہ انسان کی قوتوں کو درجۂ کمال تک پہنچا دے۔ یا پھر اگر خود قدرت نے کسی شخص کو کمال عطا کیا ہو تو کیا وجہ ہے کہ ہم عمل سے قطع نظر کر کے محض اس کے جوہرِ ذات کی قدر نہ کریں۔ قدرت کی صناعی کے اعلیٰ نمونے خود بخود دلوں کو متاثر کرتے ہیں اور ان کی یہ تاثیر بھی حقیقت میں ایک بے ارادہ اور بے مشقت عمل ہے۔ چاہے اس پر انسانی عمل کی تعریف صادق نہ نہ آئے۔

"ایک عظیم الشان چیز گو وہ عملی لحاظ سے کیسی ہی ساکت و صامت ہو لیکن اس کے وجود ہی سے دنیا پر اس قدر اثر پڑتا ہے جو بڑے بڑے کاموں سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ تاروں بھری رات کو جب ہم نیلگوں آسمان پر نظر ڈالتے ہیں جس کی وسعت کی کوئی انتہا نہیں تو کیا ہمارے دل و دماغ پر کوئی عمدہ اثر نہیں پڑتا؟ جب ہم سمندر کے کنارے کھڑے ہو کر اس وسیع سطح اور بے چین موجوں کو دیکھتے ہیں تو کیا اس سے ہمارے قلب پر عجیب و غریب کیفیت پیدا نہیں ہوتی؟ یہی حال ان وسیع النظر عالی دماغ لوگوں کا ہے۔ گو وہ کچھ نہ کریں لیکن ان کا اثر نہایت پُر زور اور عجیب و غریب ہوتا ہے"۔ آپ نے دیکھا کہ مولوی صاحب اشخاص اور اشیا کو جمالیاتی نقطۂ نظر سے بھی دیکھ سکتے ہیں لیکن اس تشبیب کے بعد گریز ملاحظہ ہو۔ "میں اخیر زمانے میں سید محمود کو ایک شاندار انسانی کھنڈر کہا کرتا تھا۔ لیکن کیا کھنڈر ہم کو عزیز نہیں ہوتے؟" اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مولوی صاحب کا اصلی نقطۂ نظر اخلاقی ہے۔ جمالیاتی قدر کو وہ نظر انداز نہیں کرتے۔ لیکن اخلاقی قدر کے تابع رکھتے ہیں۔ "شاندار انسانی کھنڈر" کا دردناک فقرہ یہ بتاتا ہے کہ گو ان کے دل میں سید محمود کی انتہائی قدر و محبت ہے۔ لیکن اس مرحوم کی زندگی کو ایک برباد اور ناکام زندگی سمجھتے ہیں۔

نواب محسن الملک مرحوم کا ذکر پڑھ کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب باوجود اپنی اخلاقی سخت گیری کے اربابِ سیاست کی مشکلوں اور ضرورتوں کو جانتے ہیں اور ان کی حکمت عملی اور مصلحت پرستی کو، اگر وہ حدودِ شرافت کے اندر اور اعلیٰ مقاصد کے تابع ہو، نہ صرف جائز بلکہ قابل قدر سمجھتے ہیں۔ "ریاستوں میں نوکری کرنا اور اپنی ذمے داریوں سے عہدہ بر آ ہونا آسان نہیں، وہاں سازشوں ترغیبوں، پیچیدگیوں کا ایسا جال بچھا ہوتا ہے کہ بڑے بڑے شاطر، تیز نظر اور ہوش مند بھی پھنس ہی جاتے ہیں اور اگر کچھ کرنا ہے تو دانستہ

یا نادانستہ بالواسطہ یا بلاواسطہ پھنسنا ہی پڑتا ہے۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ اکثر تو ذاتی اغراض کے لیے یہ سب جتن کرتے ہیں مگر خاص خاص لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں جو ریاست کی بہبودی کی خاطر اپنا سر اوکھلی میں دے دیتے ہیں۔ ان چند مخصوص لوگوں میں نواب محسن الملک کا بھی شمار ہے۔ اس اکھاڑے میں اترنا اور بلوہ نکل آنا اصل حکمت اور تدبر ہے اور یہ کوئی محسن الملک سے سیکھتا۔" لیکن اسی کے ساتھ ہی مولوی صاحب اس حقیقت سے بے خبر نہیں کہ :-

به دریا در منافع بے شمار است
اگر خواہی سلامت برکنار است

چنانچہ اوپر کی عبارت کے سلسلے میں ایک مختصر سا جملہ ریاستی سیاست کے عبرتناک انجام کو دکھاتا ہے۔ "لیکن باوجود اس قدر مدبر، ہوشمند اور شاطر ہونے کے آخر وہ خود بھی اس کا شکار ہوئے۔"

مولوی صاحب کے مذاق کی خاص چیز جو محسن الملک میں تھی وہ یہ تھی "ان میں پارس پتھر کی خاصیت تھی۔ کوئی ہو، کہیں کا ہو، ان سے چھوا نہیں اور کندن ہوا نہیں۔ اگر کسی نے سلام بھی کر لیا تو ان پر اس کا بار رہتا تھا اور جب تک اس کا معاوضہ نہ کر لیتے ان کو چین نہ آتا۔ یہاں تک کہ وہ اپنے دشمن کو بھی نہیں بھولتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ نواب محسن الملک کی رخصت کے وقت حیدرآباد میں کہرام مچ گیا تھا اور ہزارہا آدمیوں کا ٹھٹھ اسٹیشن کے باہر اور اندر رگا ہوا تھا۔ سینکڑوں آدمی جن میں غریب، بیوائیں، یتیم سبھی تھے زار و قطار رو رہے تھے۔"

سیاسی رہبروں اور قومی مصلحوں کے لیے سب سے بڑی صفات مولوی صاحب کے نزدیک اعتدال، ضبط نفس اور استقلال ہے ان ہی صفات کی کمی کی وجہ سے وہ مولانا محمد علی کی شخصیت کو نہایت عزت و وقعت کی نظر سے دیکھنے اور اس کی شوکت و عظمت کے قائل ہونے کے باوجود نامکمل سمجھتے ہیں۔ "وہ انگریزی کا بہت بڑا ادیب اور زبردست انشا پرواز اور اعلیٰ درجے کا مقرر تھا۔ لیکن جب لکھنے اور بولنے پر آتا تو اعتدال اور تناسب دونوں نظروں سے اوجھل ہو جاتا تھا۔...... وہ آزادی کا دلدادہ اور جبر و استبداد کا پکا دشمن تھا، لیکن کبھی اس کے ہاتھ میں اقتدار آتا تو وہ بہت بڑا جابر اور مستبد ہوتا،

وہ محبت اور مروت کا پتلا تھا اور دوستوں پر جان نثار کرنے کے لیے تیار رہتا تھا، مگر بعض اوقات ذرا سی بات پر اس قدر آگ بگولا ہو جاتا تھا کہ دوستی اور محبت طاق پر دھری رہ جاتی تھی...... تکمیل کو پہنچانا اس کی طبیعت ہی میں نہ تھا...... مرحوم ہر اعتبار سے ایک دیو پیکر شخص تھا۔ اس کے رفقا اور ہمعصر اس کے سامنے پودنے تھے مگر افسوس اسے اپنے اوپر قابو نہ تھا اور یہی اس کی ناکامی کی اصل تھی۔"

خواجہ غلام الثقلین مرحوم مولوی صاحب کے بہت پرانے دوست اور ہمعصر تھے اور نوعمری سے ان کی سیرت کی نشوونما مولوی صاحب نے دیکھی تھی۔" وہ طالب علمی کے زمانے میں بھی اپنے مطالعے اور وسیع معلومات کی وجہ سے ممتاز تھے اور تمام طالب علم (سوائے بعض کھلنڈروں کے) اور پروفیسر انھیں وقعت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ یونین کلب میں ان کے مضامین کی فصاحت بیانی مشہور تھی۔ وہ اس قدر راست باز اور بے لاگ تھے کہ سچ بات کے کہنے میں کسی کی پروا نہیں کرتے تھے اور اس لیے بعض لوگ ان سے خوش نہیں رہتے تھے۔ مگر ان کی لیاقت اور سچائی کے سب قائل تھے اور خود سرسید مرحوم انھیں محض ان کی قابلیت کی وجہ سے عزیز رکھتے تھے۔ مگر اختلاف کرنے میں وہ ان سے بھی نہ چوکتے تھے حالانکہ ان کے سامنے بڑے بڑوں کے پر جلتے تھے۔" اگرچہ خواجہ صاحب میں وہ باتیں موجود تھیں جو مولوی صاحب کی میزانِ قدر میں سب سے زیادہ وزن رکھتی ہیں اور مولوی صاحب کو ان سے دلی انس تھا لیکن دیانتِ علمی کے تقاضے سے اُن خامیوں کے دکھانے میں تامل نہیں کرتے جو قبل از وقت نشوونما پا جانے والی طبیعتوں میں قدرتی طور پر موجود ہوتی ہیں:" خواجہ صاحب طبعاً ذکی الحس واقع ہوئے تھے۔ اُن پر بعض اوقات ناکامیابی کا بہت بُرا اثر پڑتا تھا...... وہ زیادہ دیر تک ناکامیابی کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے اور بہت جلد پریشان ہو جاتے تھے۔" آخر کار اُن کی طبیعت میں ایک خاص اعتدال پیدا ہو گیا تھا اور ان میں وہ اضطراب اور پریشانی اور وہ ضد نہیں رہی تھی جو پہلے تھی۔" اس کے معنی یہ ہیں خواجہ صاحب مرحوم میں جہاں طبعاً پارے کی خاصیت تھی وہاں انھیں کیمیائے سعادت کا وہ نسخہ بھی معلوم تھا جس کی بدولت وہ پارے کو سونا بنانے میں کامیاب ہو گئے۔ ان کی سیرت پر مجموعی نظر ڈالتے ہوئے مولوی صاحب فرماتے ہیں:" ایسے وقت میں جب کہ بے لاگ اور بے ریا کام کرنے والوں کی شدید ضرورت ہے، جب کہ

قومی ترقی کے لیے ہر شعبے میں انسانوں کی تلاش ہے، جب کہ کام بہت ہیں اور کام کرنے والے کم، ایک صائب الرائے معتدل مزاج، بے لاگ اور باخلوص کام کرنے والے کا اٹھ جانا غضب ہے۔ صائب الرائے، معتدل مزاج، بے لاگ اور باخلوص کام کرنے والا سیدھے سادے الفاظ ہیں مگر ذہنی اور اخلاقی صفات کے امتزاج کو ظاہر کرنے کے لیے ان سے زیادہ جامع الفاظ ہماری زبان میں شاید ہی مل سکیں۔

بڑے لوگوں کی اس فہرست میں ایک ان پڑھ غریب سپاہی "نور خاں" کا نام دیکھ کر شاید بعض لوگوں کو تعجب ہو۔ لیکن یہ وہی لوگ ہوں گے جو اب تک یہ نہیں سمجھے کہ مولوی صاحب بڑائی کے پرستار نہیں بلکہ انسانیت کے شیدا ہیں۔ فرماتے ہیں: "لوگ بادشاہوں اور امیروں کے قصیدے اور مرثیے لکھتے ہیں، نامور اور مشہور لوگوں کے حالات قلمبند کرتے ہیں، میں ایک غریب سپاہی کا حال لکھتا ہوں اس خیال سے کہ شاید کوئی پڑھے اور سمجھے کہ دولت مندوں، امیروں اور بڑے لوگوں کے ہی حالات لکھنے اور پڑھنے کے قابل نہیں ہوتے بلکہ غریبوں میں بھی بہت سے ایسے ہوتے ہیں کہ ان کی زندگی ہمارے لیے سبق آموز ہو سکتی ہے، انسان کا بہترین مطالعہ انسان ہے اور انسان ہونے میں امیر غریب کا کوئی فرق نہیں۔"

آپ کہیں گے آخر نور خاں میں ایسے کیا لعل ٹکے تھے کہ مولوی صاحب نے انھیں "گدڑی کا لعل" کہا۔ سنیے "خاں صاحب میں بعض ایسی خوبیاں تھی کہ بڑے لوگوں میں بھی نہیں ہوتیں۔ سچائی بات کی اور معاملے کی ان کی سرشت میں تھی، خواہ جان ہی پر کیوں نہ بن جائے وہ سچ کہنے میں کبھی نہیں چوکتے تھے..... مستعد ایسے تھے کہ اچھے اچھے جوان ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے..... دن ہو رات ہو ہر وقت کام کرنے کے لیے تیار، کسی کام کو کہیے تو ایسی خوشی خوشی کرتے تھے کہ کوئی اپنا کام بھی اس قدر خوشی سے نہ کرتا ہوگا۔ دوستی کے بڑے پکے اور وضع دار تھے..... ان کا گھر مہمان سرائے تھا۔ خود دار ایسے تھے کہ کسی کے ایک پیسے کے بھی روادار نہ تھے..... بہت زندہ دل تھے، چہرے پر ہمیشہ مسکراہٹ رہتی تھی جسے دیکھ کر خوشی ہوتی تھی۔ وہ بچوں میں بچے اور جوانوں میں جوان اور بوڑھوں میں بوڑھے تھے۔ غم اور فکر کو پاس نہ آنے دیتے تھے۔ ہمیشہ خوش رہتے تھے اور دوسروں کو خوش رکھتے تھے۔"

"وہ حساب کے کھرے، بات کے کھرے اور دل کے کھرے تھے۔ وہ مہر و وفا کے پتلے

اور زندہ دلی کی تصویر تھے۔ ایسے نیک نفس، ہمدرد، مرنج و مرنجاں اور وضع دار لوگ کہاں ہوتے ہیں۔ اُن کے بڑھاپے پر جوانوں کو رشک آتا تھا اور ان کی مستعدی دیکھ کر دل میں اُمنگ پیدا ہوتی تھی۔ ان کی زندگی بے لوث تھی اور ان کی زندگی کا ہر لمحہ کسی نہ کسی کام میں صرف ہوتا تھا۔ قومیں ایسے ہی لوگوں سے بنتی ہیں، کاش ہم میں بہت سے نور خاں ہوتے ''

ہم بہت مختصر مضمون لکھنا چاہتے تھے۔ مگر اقتباسات کی وجہ سے بہت طویل ہوگیا۔ آپ گھبرایئے نہیں بس اب چند سطروں میں ختم ہوتا ہے، ہم آپ کو پھر ایک بار اس نکتے کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ کسی شخص کی سیرت کی گہرائیوں کو سمجھنے کے لیے خود اس کی شہادت کی بھی ضرورت ہے مگر بلاواسطہ شہادت اس معاملے میں اتنی اہمیت نہیں رکھتی جتنی بالواسطہ شہادت، کیونکہ خود اپنا ذکر کرتے ہوئے انسان عموماً انکسار یا افتخار، خود پوشی یا خود نمائی سے کام لیتا ہے اور اصلیت کو گھٹا کر یا بڑھا کر بیان کرتا ہے۔ دوسروں کا ذکر کرتے وقت وہ غیر شعوری طور پر اپنی حالت کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر اس کی شخصیت کا صحیح اندازہ مقصود ہو تو یہ معلوم کرنا چاہیے کہ وہ کن لوگوں کو پسند کرتا ہے، ان کی کون سی صفات اسے کس حد تک متاثر کرتی ہیں۔ اس نکتے کو مدنظر رکھ کر مولوی عبدالحق کی تنقیدی تحریروں، خصوصاً ''چند ہم عصر'' کا مطالعہ کیجیے۔ ان رنگارنگ صورتوں میں خود اُن کی سیرت کی جھلک دیکھیے اور عالمِ تصور میں ان کی زبان سے یہ شعر سن کر لطف اٹھایئے۔

کھلتا کسی پہ کیوں مرے دل کا معاملہ
شعروں کے انتخاب نے رسوا کیا مجھے

(مضامین عابد)

سچا افسانہ

وسطِ یورپ کے مشہور شہر میں ہندوستان کے چند نوجوان تعلیم پاتے ہیں۔ جوانی کا جوش، بڑھے ہوئے ارادے، بلند خیالات، ایک زندہ قوم کی مثال۔ ان سب باتوں کا مجموعی اثر یہ ہے کہ ان لوگوں نے اپنی آئندہ زندگی کو ملک و ملّت کی خدمت میں صرف کرنے کا قصد کر لیا ہے۔ چونکہ سب کے سب علمی مذاق رکھتے ہیں اس لیے انھوں نے اپنا مقصدِ زندگی یہ قرار دیا ہے کہ ہندوستانیوں خصوصاً مسلمانوں کو یورپ کی ذہنی غلامی سے نجات دلائیں۔ انھیں احساس ہے کہ یورپ نے اپنے علم کی بیڑیاں خود ان کے پیروں میں بھی ڈال دی ہیں لیکن وہ جانتے ہیں کہ ان بیڑیوں میں جو لوہا لگا ہے وہ بجائے خود مفید چیز ہے اور اگر کسی میں ہمت و جرأت ہو اور توفیقِ الٰہی اس کا ساتھ دے تو وہ ان بیڑیوں کو گلا کر تیر اور تلوار بنا سکتا ہے جس سے دشمنوں کے دل میں ڈر اور دوستوں کے دل میں عزت و احترام پیدا ہو۔ عقلِ سلیم نے انھیں بتایا ہے کہ اگر ان کے ایک ہاتھ میں مشرقی تمدن کی ڈھال اور دوسرے ہاتھ میں مغربی تہذیب کی تلوار ہو تو وہ دنیا کی ساری قوموں سے پکار کر کہہ سکتے ہیں کہ اگر تمھارے دل میں بدی ہے تو آؤ یہ تلوار تمھیں برباد کر دے گی اور یہ ڈھال ہمیں بچالے گی۔ لیکن اگر تمھاری نیت نیک ہے تو ہم اس تیغ کو نیام میں اور اس سپر کو دوش پر رکھ لیتے ہیں۔ چلو صلح اور آشتی کی راہ پر۔ دیکھیں کون بڑھ کر قدم رکھتا ہے۔

یہ ہمتیں اور یہ ارادے ہیں ان نوجوانوں کے۔ مگر دنیا میں بڑے کام کرنے والے کے لیے محض ہمت اور ارادہ کافی نہیں جب تک تجربہ اور معلومات، دانائی اور تدبیر، احتیاط اور

استقلال شریک کار نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ صفات نوجوانوں کو نصیب نہیں۔ یہ اُس پیرِ دانش کے حصے میں آتی ہیں جس کی رگوں میں خون کی گردش معتدل ہو چکی ہو اور جس کی سیرت میں ذہنی قوتیں امتزاج پا چکی ہوں۔ ان نوجوان سپاہیوں کو تلاش ہے ایک پیر مرد کی جو ان کا سالار بنے یہ ایسا سالار چاہتے ہیں جس نے مشرق و مغرب کے درمیان کی دشوار گذار گھاٹیوں کو طے کیا ہے اور دونوں میدانوں میں دادِ شجاعت دی ہے۔ جس نے رن دیکھے ہیں اور معرکے جیتے ہیں۔ جس نے سختیاں جھیلی ہیں اور مشکلوں پر فتح پائی ہے۔ یہ لوگ چشمِ تصور سے ہندوستان کے تمام سربرآوردہ مسلمانوں کو دیکھتے ہیں مگر کوئی ان کے کام کا نظر نہیں آتا۔

ایک دن خبر آتی ہے کہ ایک قریب کے شہر میں ہندوستان سے ایک مسیحا نفس حکیم آیا ہے۔ یہ نوجوان امید و بیم کی کشمکش دل میں لیے ہوئے اس کے پاس حاضر ہوتے ہیں۔ یہ منظر جہاں ولولۂ شباب دبدبۂ پیری کے آگے سرِ نیاز خم کرتا ہے، دیکھنے کے قابل ہے۔ پہلی نظر امید دلاتی ہے کہ جس رہنما کی انھیں تلاش تھی وہ مل گیا ہے اور پہلی گفتگو اس امید کو یقین سے بدل دیتی ہے۔ وہ ان کے خیالات کو غور و فکر اور شفقت و محبت سے سنتا ہے اور گنے ہوئے الفاظ میں، نپے تلے ہوئے فقروں میں ایسا جواب دیتا ہے کہ ان کا دھندلا تخیل ایک واضح اور روشن نصب العین کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ ان کی آنکھوں سے ناتجربہ کاری کے پردے ہٹ جاتے ہیں اور راہِ عمل صاف نظر آنے لگتی ہے۔ وہ ان سے کہتا ہے کہ چلو میرے ساتھ دہلی کی ایک تعلیم گاہ میں کام کرو جو تمھارے اصول کے مطابق چل رہی ہے۔ وہاں تمھارے لیے مال و دولت اور جاہ و حشم نہیں ہے مگر خدا کی خوشنودی اور وہ مسرت جو خلق کی سچی اور خاموش خدمت سے ہوتی ہے، موجود ہے۔ نوجوانوں کے دل میں اس پیرِ روشن ضمیر کو دیکھ کر اور اس کی گفتگو سن کر عجیب جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ جوش کا طوفان اٹھتا ہے لیکن اس کی متانت و وقار کی چٹان سے ٹکرا کر نشیب میں گرتا ہے اور عزم و استقلال کا دریا بن کر خاموشی مگر تیزی سے بہنے لگتا ہے۔ نعرہ ہائے تحسین لب تک آتے ہیں لیکن اس کی پُر سکون شخصیت کے اثر سے خدمت و عمل کا عہد بن کر زبان سے نکلتے ہیں۔ نوجوانوں کے لیے یہ بالکل نیا احساس ہے۔ اسے وہی سمجھ سکتا ہے جسے اس پیکرِ وقار کا فیض حاصل ہوا ہے۔ یہی اس بے نظیر شخصیت کے اثر و نفوذ کا راز ہے جسے دنیا چشمِ حیرت سے دیکھتی ہے۔ جس کے بارے میں سعدی کے ایک مصرعے میں تصرف کر کے یہ کہا جا سکتا ہے:۔

تفش باتفاق متانت جہاں گرفت

اس سچے افسانے کا دوسرا منظر دہلی ہے۔ جن نوجوانوں کو آپ نے مغرب کے طلسمات میں مسحور دیکھا تھا وہ اب سرزمین مشرق کے حقیقت زار میں ہیں۔ یہاں پہنچ کر انھیں نصب العین اور واقعات کا وہ تناوت نظر آتا ہے جو سب نوجوانوں کے لیے شدید روحانی صدمے کا باعث ہوا کرتا ہے۔ وہ دیکھتے ہیں کہ وہ جس قوم کی خدمت کرنا چاہتے ہیں اس کی بے مرکزی اور اس کا انتشار حد سے گزر گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ وہ مذہبی اور سیاسی آزادی کی عاشق ہے لیکن حصول آزادی کے طریقے کے متعلق کوئی متفقہ رائے قائم نہیں کر سکتی اس کی ہمتیں بظاہر اتنی پست ہیں کہ وہ ترقی کے نام سے ڈرتی ہے۔ اس کو پچھلے پچاس سال میں اس کے رہنماؤں نے دنیاوی قوتوں کا سہارا ڈھونڈنے کا اس قدر عادی بنا دیا ہے کہ نہ اُسے خدا پر توکل رہا ہے، نہ اپنی قوت بازو پر بھروسہ۔ یہ نوجوان اس تعلیم گاہ کو جس کی ترقی کی کوشش میں انھیں اپنی عمر صرف کرنا ہے، اس حال میں پاتے ہیں کہ اس کے پاس اپنی عمارت ہے نہ سرمایہ، نہ ساز ہے نہ سامان ۔ بس چند اللہ کے بندے جو ہمت کے پورے اور ارادے کے پکے ہیں جمع ہیں کہ اپنی عمر کا ایک حصہ تحصیل علم میں اس طرح گزاریں کہ دنیا کو جانیں اور اس کے مالک کو پہچانیں، اللہ کے حقوق اور بندوں کے حقوق سے واقف ہوں، اپنے تمدن کی اجتماعی زندگی میں مضبوطی سے جڑ پکڑیں اور بقدر ضرورت اس میں جدید تمدن کا پیوند لگائیں۔ کوئی مفید پیشہ سیکھیں اور اپنی آئندہ زندگی اس پیشے میں اس طرح گزاریں کہ مقصود اصلی قوم کی فلاح و بہبود ہو اور ضمنی اپنی ذات اور اپنے خاندان کی پرورش۔ ان اولوالعزم افراد کو دیکھ کر ہمارے نوجوانوں کے دل میں جوش اور ولولے کی ایک آگ بھڑک اٹھتی ہے۔ لیکن عقلِ دنیاوی یہ کہہ کر اس پر پانی پھیر دیتی ہے۔

آرزوؤں سے پھرا کرتی ہے تقدیر کہیں

اس امید و بیم کے کارزار میں، اس حوصلہ و مایوسی کی کشمکش میں نوجوانوں کی دستگیری وہی پیر شصت سالہ کرتا ہے جس نے پہلی بار ان کے ذوقِ جادہ پیمائی کو صحیح راہِ عمل دکھائی تھی ذرا چشم عبرت سے اس بدلے ہوئے نقشے کو دیکھیے۔ ایک وہ حالت تھی کہ نوجوانوں کا طائرِ فکر

عالم عینی کی محدود فضا میں اڑتا تھا اور تجربہ کار پیر مرد نے اسے ایک محدود دائرۂ پرواز دکھایا تھا۔ ایک یہ صورت ہے کہ ان کی ہمتیں بال و پر شکستہ گرنے والی ہیں کہ اس مرد نا خدا کا ہموار عزم انھیں ابھارتا ہے اور آہستہ آہستہ پروں کو تول کر بلندی کی طرف حرکت کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ وہ انھیں چشم تخیل سے ایک تصویر دکھاتا ہے۔ ایک عالی شان عمارت مغل طرز تعمیر پر بنی ہوئی ہے۔ اس میں علم و ہنر کے سچے شیدائی ہزاروں کی تعداد میں اپنے کام میں مصروف ہیں۔ ایک طرف قرآن و حدیث کا درس ہو رہا ہے۔ دوسری طرف فلسفۂ حکمت کا۔ ایک طرف سائنس کے تجربات کیے جا رہے ہیں، دوسری طرف صنعت و حرفت کا بازار گرم ہے۔ ایک طرف دار التصنیف ہے جس میں دادِ تحقیق دی جا رہی ہے۔ دوسری طرف ایک مطبع ہے جس میں مفید کتابیں صحت اور خوش نمائی کے ساتھ چھپ رہی ہیں۔ مرکزی تصویر کے گرد ایک بہت بڑا دائرہ ہے جس میں دن اور رات کے مدرسوں کا ایک جال پھیلا ہوا ہے اور ہر طبقے کے بچوں کو ابتدائی تعلیم دی جا رہی ہے۔ اس دائرے میں جا بجا کہیں کہیں کھیت نظر آتے ہیں۔ کہیں دُکانیں، کہیں صنعتی کارخانے، جن میں ان مدرسوں کے فارغ التحصیل طلبہ اپنے اپنے کام میں مصروف ہیں۔ لیکن ہر جگہ دو کتبے زریں حرفوں میں لکھے ہوئے آویزاں نظر آتے ہیں۔ جن کی عبارت یہ ہے۔ "مکمل زندگی دین و دنیا کے مجموعے کا نام ہے"۔ "فرد کی زندگی قوم کی زندگی سے وابستہ ہے"۔

یہ تصویر دکھا کر پیر مرد نوجوانوں سے کہتا ہے۔ دیکھو یہ ہے میرا اور تمھارا نصب العین اس کا حاصل کرنا مشکل ہے مگر ناممکن نہیں۔ اس کے لیے ضرورت ہے عزم و استقلال کی اور خاموشی سے لگاتار کام کرنے کی۔ اگر دیر لگے تو کوئی ہرج نہیں۔ میں نے دور دراز سفر کیے ہیں اور سعیٔ پیہم کا لذت آشنا ہوں، اٹھو میرے ساتھ چلو۔ دشت نوردی کی صعوبتوں کا عادی ہونے کے بعد تمھیں میرا ہم زبان ہو کر کہنا پڑے گا ؎

ہر قدم پر ہے فزوں لذتِ سرگرمیِ سعی!
شوق نے خوب مزے دوریِ منزل کے لیے

نوجوانوں نے اس پیر دانا کی رہنمائی میں کام کرنا شروع کر دیا ہے۔ باوجود اس کے کہ اس مرد خدا کی ذات بہت سے قومی کاموں کا مرکز اور بے شمار بندگان خدا کی انفرادی حاجتوں

کا مرجع ہے، وہ قومی تعلیم کے کام سے جس میں یہ نوجوان اس کے رفیق کار ہیں ایک لمحے کے لیے بھی غافل نہیں ہوتا۔ اس کی مصروفیتوں کا اندازہ کرنے کے لیے ایک دن کا قصہ سنیے:

یہ حکیم قوم تڑکے بیدار ہوتا ہے۔ حوائج ضروریہ اور عبادت الٰہی سے فارغ ہو کر سات بجے اپنی نشست گاہ میں پہنچ جاتا ہے۔ وہاں بعض تار رکھے ہیں جن کا فوراً جواب لکھوایا جاتا ہے۔ بعض اہل عرض بیٹھے ہیں جن کی درخواست سنی جاتی ہے اور رپوری کی جاتی ہے۔ ابھی مطب کا وقت نہیں۔ لیکن دو چار مریض آگئے ہیں جن کا آٹھ بجے کی گاڑی سے واپس جانا ضروری ہے ان کی نبض دیکھی جاتی ہے۔ نسخہ لکھا جاتا ہے۔ اب آٹھ بج گئے ہیں۔ دیوانخانے میں مریض جمع ہیں۔ صحن میں ڈولیاں اور پالکیاں رکھی ہیں۔ دروازے پر موٹریں، بگھیاں، تانگے کھڑے ہیں۔ مسیحا نفس حکیم اٹھ کر مطب میں آتا ہے۔ مریض ایک ایک کر کے آتے ہیں اور نبض دکھاتے ہیں۔ کوئی امیر ہے کوئی غریب، کوئی متعدی مرض میں مبتلا ہے، کوئی امراض جنسی سے تصویر عبرت بنا ہوا ہے۔ کوئی ادب اور تمیز سے گفتگو کرتا ہے اور اختصار سے اپنا ٹھیک ٹھیک حال بتاتا ہے۔ کوئی طول وطویل بے سرو پا تقریر کرنے لگتا ہے۔ لیکن حکیم سراپا صبر و تحمل، مجسم خلق و تواضع ہے۔ متانت سے توجہ سے، سکون و اطمینان سے ہر ایک مریض کو دیکھتا ہے۔ اس سے مناسب سوال کرتا ہے اور اس کا نسخہ لکھوا کر اسے رخصت کر دیتا ہے۔ مریضوں کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ حکیم کی طبیعت خود ناساز ہے۔ گرمی کے دن ہیں، دھوپ کی حدت بڑھتی جا رہی ہے۔ پیشانی پر پسینے کے قطرے چھلک رہے ہیں مگر کیا مجال جو ابرو پر بل آئے۔ اسی کشادہ پیشانی سے آخری مریض کو دیکھتا ہے۔ اب گیارہ ساڑھے گیارہ ہو گئے، کھانے کا وقت ہے۔ وہاں سے اٹھ کر کھانے کے کمرے میں آتا ہے۔ نشست گاہ میں کچھ رفقا، کچھ اہل کار، کچھ اجنبی بیٹھے ہیں۔ ان کو بلا کر کھانے میں شریک کرتا ہے۔ کھانے سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہوتا ہے۔ استراحت؟ نہیں تو بہ استراحت کا کیا ذکر ہے۔ یہ خطوط کے سننے اور جواب لکھوانے کا وقت ہے۔ بے شمار خطوط ذاتی، دواخانے کے متعلق، طبی مدرسے کے متعلق، قومی درس گاہ کے متعلق سنے جاتے ہیں اور ان کا جواب لکھوایا جاتا ہے۔ مگر یکسوئی کے ساتھ نہیں۔ نشست، بالا خانے پر خاص کمرے میں ہے مگر یہاں بھی اہل حاجت پہنچ گئے ہیں۔ کوئی ذاتی کام سے آیا ہے، ان کی طرف بھی توجہ ہے۔ کسی سے وہیں گفتگو ہوتی ہے کسی سے علاحدہ کمرے میں جا کر۔ اتنے میں کوئی زنان خانے سے آ کر کان میں آہستہ کہتا ہے۔ "بہو کی طبیعت اس وقت بہت خراب ہے، چہرے

پر تفکر کے آثار نمایاں ہونے لگتے ہیں مگر اضطراب کے نہیں۔ اٹھ کر اندر جانے کا قصد ہے۔ حاضرین مجلس سمجھتے ہیں کہ ایسی صورت میں کاموں کا بار ڈالنا ٹھیک نہیں۔ عرض کرتے ہیں "ہم کو اجازت ہو کل حاضر ہو جائیں گے۔" ارشاد ہوتا ہے "نہیں بیٹھیے کام تو کرنا ہی ہے۔ میں ابھی حاضر ہوتا ہوں۔" تھوڑی دیر کے وقفہ کے بعد پھر یہ مبارک صورت نظر آتی ہے۔ چہرے سے دل کے جذبات کا بالکل پتا نہیں چلتا۔ اللہ رے ضبط۔

کام کا سلسلہ شروع ہو گیا اور ڈھائی بجے تک جاری رہا۔ اب مریضوں کو دیکھنے کے لیے جاتا ہے، لیکن یہی ایک چیز نہیں طبی مدرسے کے ایک جلسے میں شریک ہوتا ہے، قومی مدرسے میں ایک معزز مہمان کو لے جاتا ہے۔ نشست گاہ سے موٹر تک جاتے جاتے ان مدراس کے مہتمموں کو مفصل ہدایتیں دی جاتی ہیں، ہر کلی اور جزوی بات سمجھائی جاتی ہے۔ شام کو ساڑھے پانچ بجے بے شمار اہم کاموں سے فراغت کرنے کے بعد یہ جلیل القدر ہستی قومی مدرسے میں چھوٹے بچوں کے دارالاقامہ میں نظر آتی ہے۔ پیر دانشمند کمسن اطفال کے حلقے میں ہے ان سے مسکرا کر باتیں ہو رہی ہیں۔ "بتاؤ تم میں سب سے زیادہ شریر کون ہے۔" "تم ہماری دعوت کب کرو گے۔" بچے خوشی کے مارے پھولے نہیں سماتے۔ ہر طرف سے نرغہ کیے ہوئے ہیں۔ ایک پر ایک گرا پڑتا ہے وہی کشش، وہی جاذبیت جو بڑوں کو مسحور کرتی ہے بچوں پر بھی اثر کر رہی ہے۔ ساڑھے چھ بجے پھر نشست گاہ میں مراجعت ہوتی ہے۔ تنہائی اب بھی نصیب نہیں۔ چند مریض موجود ہیں اور چند اہل حاجت، سب کی حاجت روا ہوتی ہے۔ نماز سے فراغت کرنے کے بعد شام کا کھانا کھایا جاتا ہے۔ بعض احباب، بعض اجنبی اس وقت بھی موجود ہیں۔ کھانے کے بعد پھر دربار جمتا ہے۔ اب احباب خاص اور اہل شہر کا مجمع ہے۔ اب اخبار سنایا جاتا ہے۔ سیاسی اور علمی مسائل پر گفتگو ہوتی ہے۔ قومی درس گاہ کے لوگ وہی نوجوان جن کے ذکر سے یہ قصہ شروع ہوا ہے، موجود ہیں۔ ان سے اس تعلیم گاہ کے مستقبل کے متعلق باتیں ہوتی ہیں۔ آج شب کو بارہ بجے اسی کے لیے چندہ کرنے کو ایک دور دراز شہر میں جانا ہے مگر اس سے قبل بہت سے کام ہیں۔ شہر کے بعض معاملات پیش ہیں۔ ان کا فیصلہ کرنا ہے۔ دوا خانے کے لیے ایک نیا نسخہ تجویز کرنا ہے جس کے سلسلے میں بعض طبی کتابوں کا دیکھنا ضروری ہے۔ ایک قومی انجمن کے کارکنوں کو ضروری مشورہ دینا ہے۔ افکار و مشاغل کا یہ ہجوم ہے لیکن وہی سکون، وہی اطمینان، وہی خلق و تبسم۔ ایک ایک کر کے ترتیب سے سارے کام بنٹائے گئے۔ ساڑھے گیارہ بج گئے۔

اسباب تیار ہے۔ موٹر حاضر ہے۔ سب سے رخصت ہو کر ایک ایک سے مصافحہ کر کے روانگی ہوتی ہے۔ رات کی نیند کا اللہ مالک ہے۔

جو قصّہ آپ نے سنا یہ ایک دن کا نہیں۔ تھوڑے بہت تغیر کے ساتھ روز یہی ہوتا ہے۔ اس شدید مشغولیت کی حالت میں دو برس تک درس گاہ کا کام کیا جاتا ہے۔ آہستہ آہستہ ترقی ہوتی ہے۔ لوگ متوجہ ہوتے ہیں۔ طلبہ بڑھتے ہیں۔ مدرسہ کی شاخیں قائم ہوتی ہیں۔ تعلیم کا نظام درست ہوتا ہے۔ اشاعت علوم کا کام پھیلنا شروع ہوتا ہے۔ مطبع بڑے پیمانہ پر چلنے لگتا ہے۔ مالی مشکلات سب سے زیادہ تکلیف دہ ہیں لیکن یہ بھی کسی نہ کسی طرح دور کی جاتی ہیں۔ کبھی دوسروں کی مدد سے، کبھی اپنی فیاضی سے۔ حکیم قوم لوگوں کو قومی تعلیم کا مفہوم سمجھانے اور ان سے اپنی محبوب تعلیم گاہ کے لیے امداد حاصل کرنے کی غرض سے متعدد بار سفر کرتا ہے۔ کبھی سخت بیماری کی حالت میں اکثر تنہا، ہمیشہ مالی نقصان برداشت کر کے۔ یہ ہے سچا ایثار۔ اسے کہتے ہیں دامے درمے، قدمے، سخنے مدد کرنا۔ سب سے زیادہ اہم بمبئی کا سفر ہے، ملک کا مسیحا درد قولنج میں مبتلا بستر علالت پر ہے۔ نقل و حرکت دشوار ہے مگر بمبئی جا کر ایک اولوالعزم تاجدار کے سامنے قومی درس گاہ کی طرف سے سپاسنامہ پیش کرنا ہے۔ لوگ مایوس ہیں۔ سمجھتے ہیں کہ ایسی صورت میں سفر ناممکن ہے لیکن انھیں اس مرد خدا کی ہمت کا صحیح اندازہ نہیں۔ اسی حالت میں سفر ہوتا ہے۔ سپاسنامہ پیش ہوتا ہے۔ مالک تاج و تخت قومی درس گاہ کی پرزور تائید کرتا اور امداد کا وعدہ کرتا ہے۔ تمام ہندوستان اس قومی تعلیم گاہ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے، تمام ملت اسلامی اس کی قدر کرنے لگتی ہے۔

اب دو سال میں کوششوں کا نتیجہ نکلنے والا ہے۔ ہمارے نوجوان بہت خوش ہیں۔ معلوم ہے کہ ان کا محترم رہنما نئے سال کے شروع سے ملک کا دورہ کرے گا۔ اب خدا نے چاہا تو کامیابی یقینی ہے۔ نوجوان تعطیل میں اپنی تعلیم گاہ کے مقاصد کی نشر و اشاعت کے لیے ملک میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کوئی مدراس میں ہے کوئی علی گڑھ ہیں۔ کوئی دہلی میں کوئی لکھنؤ میں کہ ۲۹ر دسمبر ۱۹۲۷ء کی صبح کو یکایک یہ لوگ اپنے اپنے مقام پر اخباروں میں یہ سرخی پڑھتے ہیں: "حکیم اجمل خاں نے وفات پائی۔" ان چند لفظوں کا اثر بیان نہیں ہو سکتا۔ دماغ میں سکتہ، بدن میں سنسنی۔ آنکھوں میں اندھیرا

"آں قدح بشکست وآں ساقی نماند۔ آں ساقی نماند"۔ یہ حقیقت ہے، جاں کاہ حقیقت دلخراش حقیقت۔ مگر "آں قدح بشکست"؟ خدا نہ کرے۔ خدا نہ کرے، اجمل خاں نہیں رہے مگر اجمل خاں کا خدا موجود ہے۔ جو کسی کی محنت ضائع نہیں کرتا۔ اجمل خاں کے فرزند ارجمند اور سچے دوست موجود ہیں۔ اجمل خاں سے تربیت پائے ہوئے نوجوان موجود ہیں اور اجمل خاں کی قوم موجود ہے۔ کیا یہ سب اجمل خاں کے کام کو ادھورا چھوڑیں گے۔ عقل قبول نہیں کرتی۔ دل گواہی نہیں دیتا۔

(مضامین عابد)

برنارڈ شا

جارج برنارڈ شا آئرستان کے دار السلطنت ڈبلن میں ۱۸۵۶ء میں پیدا ہوا۔ اس کا خاندان آئری نسل سے تھا۔ مگر مذہبًا پروٹسٹنٹ کلیسا کے پیوریٹن[1] فرقے سے تعلق رکھتا تھا۔ صوبہ السٹر کے پروٹسٹنٹ باشندے ابتدا سے آئرستان میں انگریزی حکومت کے حامی اور مددگار تھے۔ برنارڈ شا کا باپ جارج کار شا آئرستان کی سول سروس کا رُکن رہ چکا تھا اور پنشن لینے کے بعد تجارت کرتا تھا۔ ہندوستانی عہدیداران سول سروس کی طرح آئرستان کے سول سروس والے بھی عزیزوں میں بیگانہ ہوکر رہتے تھے۔ انھیں اپنے آبائی تمدن سے کوئی سروکار نہ تھا وہ ہر بات میں اپنے حکمرانوں کی تقلید کرتے تھے اور اتحاد مذہب کے سبب سے ان کا رشتہ ان غیر ملکیوں سے اور بھی مضبوط ہوگیا تھا مگر پھر بھی نسل کے اثر سے ان میں آئرستانی خصوصیات موجود تھیں۔ برنارڈ شا کی سیرت کے سمجھنے کے لیے ان دونوں عناصر کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ آئرستان والوں کی وسعت تخیل، ظرافت و تیکھی تنقید، واقعہ بینی، سادگی، سختی، خشکی، جنگجوئی، ماحول اور تربیت کے اثر سے پیدا ہوئی۔ شا کی ابتدائی عمر کا تصور کیجیے تو یہ نظر آتا ہے کہ ایک بے چین طبیعت، پاک دل، گہری نظر رکھنے والا بچہ ایک مصنوعی ماحول میں تعلیم پا رہا ہے جو وطنیت کے جذبات سے خالی، قومی روایات سے بیگانہ، ماضی کے اثرات سے آزاد ہے۔ اس کے سامنے زندگی کا ایک بلند اور مجرد تصور

---

[1] (PURITAN) عیسائیوں کے اس فرقے کو کہتے ہیں جو خدا کی عقلی پرستش کا قائل ہے، مذہب میں جذبات کا عنصر داخل کرنا نہیں چاہتا اور اخلاقی اصول میں بے حد سخت ہے۔

ہے۔ لیکن اس کی واقعی حالت سے، اس کی نیرنگیوں سے، اس کی پیچیدگیوں سے واقف ہونے کا اسے موقع نہیں ملتا۔ اس کی نظر میں انسانیت کا ایک اعلیٰ اور یک رنگ تخیل ہے مگر جیتے جاگتے انسانوں کی کشمکشِ آرزو، ان کے سعی و عمل کے نشیب و فراز، ان کے جذبات و احساسات کے مدّو جزر کو دیکھنے اور سمجھنے سے وہ معذور رہے۔ وہ آنکھ کھول کر دیکھتا ہے تو اپنے ہم مذہبوں کے حلقے کو دیکھتا ہے جو قومی زندگی کے ایک بحرِ ذخار کے سامنے ایک چٹان کی طرح کھڑا ہے، جسے خبر تک نہیں کہ کون سی ہوائیں موجوں کو حرکت دیتی ہیں، کون سے طوفان سمندر میں تلاطم پیدا کرتے ہیں۔

ایسی بے تعلقی اور ناآشنائی کے دامن میں پرورش پا کر انسان یا تو مردم بے زار راہب، یا عالم بنتا ہے، یا شاید انقلاب پسند۔ شا کی سرشت میں بنی نوع انسان کی محبت تھی اور اس کی تربیت پیورٹین مذہب پر ہوئی تھی۔ اس لیے وہ رہبانیت سے محفوظ رہا اور انقلاب پسندی کی طرف جھک گیا۔ علمی ذوق اسے ابتدا سے تھا اور اخیر تک رہا۔ لیکن اخلاقی جوش اور عملی ولولے نے اسے پیشہ ور سائنس داں بننے دیا۔ منطقی تحلیل اور غور و فکر کی قوت کو اس نے علمی تحقیق میں صرف کرنے کے بجائے عملی زندگی کی تنقید اور اصلاح کے لیے وقف کر دیا۔

تنقید کا شوق اور اصلاح کا جوش برنارڈ شا کے دل میں اسی زمانے میں پیدا ہو گیا تھا جب وہ اسکول میں تعلیم پاتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ انگلستان اور اسکاٹستان میں پیوریٹن مذہب پر زوال آچکا تھا۔ اور آئرستان میں بھی اس کا انحطاط شروع ہو گیا تھا۔ لوگ اس کے آہنی اصولوں کے زبان سے قائل تھے مگر عمل محض برائے نام باقی رہ گیا تھا۔ باطنی خلوص اور عقیدت کے گھٹنے سے ظاہری تعصب اور تشدد بڑھ گیا تھا۔ پادریوں میں نفسانیت اور تنگ نظری کا زور تھا اور وہ اپنا وقت آپس کے مناظروں میں ضائع کرتے تھے۔ نوعمر شا اپنے گھر پر یہ دیکھتا تھا کہ اس کا باپ پیورٹین عقیدے کے مطابق شراب نوشی کا مخالف ہے مگر چھپ کر شراب پیتا ہے۔ باہر اسے یہ نظر آتا تھا کہ دینیات کے فروعی مسائل پر دور راز کار بحثیں ہوا کرتی ہیں، لیکن زندگی کے مسائل پر کوئی غور نہیں کرتا۔ شا کے گہرے مذہبی احساس اور سچے اخلاقی جوش کو اس کھوٹی مذہبیت سے اس قدر وحشت ہوئی کہ وہ سرے سے مذہب ہی کا مخالف ہو گیا۔ نوعمری کی خام کاری اکثر لوگوں کو ایسے شبہات میں مبتلا کر دیتی ہے مگر وہ عموماً انھیں

چھپاتے ہیں۔ شا کے ولولے اور اس کی ہمت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس نے مذہب کی مخالفت اور الحاد کی تائید میں ایک مضمون لکھا۔ اور اسے اخبار میں چھپوا بھی دیا۔ خدا جانے خاندان کی مخالفت کا اثر تھا یا کوئی اور وجہ تھی کہ شا ایک ہی مضمون لکھ کر خاموش ہوگیا مگر اس کی لامذہبی ایک مدت تک کے لیے راسخ ہوگئی۔ برسوں کے بعد ذاتی روحانی واردات کے صیقل نے اس کے آئینۂ قلب سے اس زنگ کو دور کیا۔

اسکول کی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد شا کو کسی تجارتی کارخانے میں معقول آمدنی کی جگہ مل گئی اور باوجودیکہ یہاں اس کے علمی اور ادبی ذوق کے پورا کرنے کا کوئی سامان نہ تھا، وہ انتہائی ضبط و نفس سے کام لے کر چار سال تک اپنے فرائض ایمانداری اور محنت سے انجام دیتا رہا۔ لیکن اسے خدا نے ایسا دل دیا تھا جو اپنے بنی نوع کی مصیبتوں پر کڑھتا تھا اسے یہ گوارا نہ ہو کہ زندگی کے طوفان خیز سمندر میں ایک چٹان پر بیٹھا ہوا ڈوبنے والوں کے ہاتھ پیر مارنے کا تماشا دیکھا کرتا۔ اس نے یک بیک اپنے کاروبار کو چھوڑ دیا اور چین کی زندگی سے منہ موڑ کر ڈبلن سے لندن چلا آیا اور انقلابی تحریکوں میں شریک ہوکر ہر قسم کی سختیاں جھیلنے لگا۔

یہاں وہ ابتدا میں تراجیوں اور دہریوں کے ساتھ ریاست اور کلیسا سے جنگ کرتا رہا مگر آخر میں اشتراکیوں کا ہم خیال اور شریک کار ہوگیا۔ شا کے ہاتھ میں تنقید اور طنز کی جو بے پناہ تلوار تھی اس سے صرف اس کے مخالفین ہی نہیں بلکہ اس کے موافقین بھی پناہ مانگتے تھے۔ اس کی دیانتداری اور انصاف پسندی کا یہ حال تھا کہ جس جماعت میں وہ شریک ہوتا تھا اس کی کمزوریوں کو ظاہر کرنا اپنا سب سے پہلا فرض سمجھتا تھا۔ وہ سیاسی اور سماجی انقلاب چاہتا تھا لیکن انقلاب پسندوں کی جذبات پرستی اور بے اصولی پر سختی سے نکتہ چینی کرتا تھا۔ وہ آزادیٔ نسوان کا حامی تھا لیکن اس بات پر شدت سے اعتراض کرتا تھا کہ عورتیں ایک طرف تو دل و دماغ میں مردوں کی برابری کا دعویٰ کریں اور دوسری طرف صنف نازک بن کر خاص رعایتوں کی طالب ہوں۔ وہ مروجہ مذہب کا مخالف تھا اور اس پر حملے کرتا تھا لیکن اس سے بھی زیادہ ان لوگوں کی خبر لیتا تھا جنھوں نے سائنس کو مذہب کی حیثیت دے رکھی تھی۔ غرض کچھ تو اس بیگانہ وار تربیت کا اثر تھا اور کچھ اس کی ناآشنا طبیعت کا فیض کہ وہ کسی اصول کسی تحریک کو آنکھ بند کر کے والہانہ جوشِ عقیدت کے ساتھ قبول نہیں

کرتا تھا۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ وہ اپنے خیالات میں راسخ اور دھن کا پکا نہ تھا۔ اخلاق و معاشرت کی اصلاح کی ہر کوشش میں وہ پوری سرگرمی سے حصہ لیتا تھا۔ لیکن دو باتوں کے سبب سے اس کے رفیق اس کے شاکی رہتے تھے، ایک تو یہ کہ وہ ان کے کاموں کا بہت سختی سے احتساب کرتا تھا۔ دوسرے یہ کہ وہ ہر اصلاحی اور انقلابی تحریک کو محض عقل اور انصاف پر مبنی رکھنا چاہتا تھا اور جذبات کے ہیجان کو جو اخلاقی احساس کا جزو بلکہ جزو اعظم ہے کمزوری کی دلیل سمجھ کر دبا دیتا تھا۔ خود اس کا دل ہمدردی اور محبت سے معمور تھا لیکن وہ انھیں منطقیانہ خشکی اور ناقدانہ طنز کے پردے میں چھپاتا تھا۔ اس کا درد آشنا دل انسان تو انسان حیوانوں تک سے الفت رکھتا تھا۔ چنانچہ وہ ابتدا سے گوشت خوری کا مخالف تھا اور سوائے سبزی ترکاری کے کچھ نہیں کھاتا تھا۔ لیکن اس کا سبب وہ یہ ظاہر کرتا تھا کہ گوشت کھانا اقتضائے فطرت کے خلاف ہے۔

برنارڈ شا کی جد و جہد کا مرکز فیبین سوسائٹی تھی جسے انگلستان کے چند قابل بلند نظر، دور اندیش ارباب فکر نے اشتراکیت کی تبلیغ اور ملک و قوم کی تدریجی اصلاح کی غرض سے قائم کیا تھا۔ اس کے ارکان وہ لوگ تھے جن میں سے بعض بعد میں لیبر حکومت میں وزرا کے منصب پر فائز ہوئے۔ شا اس حد تک ان لوگوں کا ہم خیال ہے کہ وہ ریاست کو حکومت اور سیاست، اقتصاد و تجارت میں مختار کل بنانا چاہتا ہے۔ لیکن مذہب و اخلاق، علم و فن، آرٹ و شاعری غرض سارے روحانی اور ذہنی امور میں وہ انفرادی آزادی کا قائل ہے۔ طرز حکومت کے معاملے میں بھی اسے اشتراکیوں کے کچھ اصولوں سے اختلاف ہے وہ جمہوریت کا حامی نہیں ہے بلکہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ ملک کا نظم و نسق چند دیانت دار اور روشن خیال افراد کے ہاتھ میں ہونا چاہیے جو اجتماعی مفاد کو پیش نظر رکھ کر حکومت کریں۔ لیکن ان اختلافات کے باوجود عقائد کے اعتبار سے سب سے زیادہ قریب ان ہی اشتراکیوں کو پاتا تھا اس لیے وہ ان کی جماعت کا سرگرم رکن بن گیا۔ وہ ان لوگوں کے پمفلٹ لکھا کرتا تھا اور ان کے مباحثوں میں شریک ہو کر ان کے اچھے اصولوں کی تائید اور ان کی کمزوریوں پر سخت سے سخت تنقید کیا کرتا تھا۔

یہ شا کے لیے سخت دشواریوں کا زمانہ تھا۔ پورے چھ برس اس نے ایسی عسرت میں گزارے کہ اسے پیٹ بھرنے کو سوکھی روٹی اور تن ڈھانکنے کو موٹا کپڑا بھی مشکل سے میسر آتا

تھا۔ وہ آرٹ کی تنقید، خصوصاً موسیقی کی تنقید پر مضامین لکھا کرتا تھا۔ لیکن اس کی صاف گوئی اور تلخ بیانی کے سبب سے اخبارات اور رسالے بہت کم اس کی تحریروں کو قابلِ اشاعت سمجھتے تھے۔ کبھی کبھی اسے کوئی اشتہار یا کسی تصویر کی تشریح لکھنے کو مل جاتی اور اسی کے قلیل معاوضے سے جیسے تیسے اس کا کام چلتا تھا۔ اس زمانے میں اس نے ناول بھی لکھے مگر ان میں سے کوئی مقبول نہ ہوا۔

سب سے پہلے ولیم آرچر نے اس کی قدر پہچانی اور اسے "سیٹرڈے ریویو" کے لیے آرٹ کی تنقید لکھنے کا کام سپرد کیا۔ اب شا کو فکرِ معاش کی طرف سے کسی قدر اطمینان نصیب ہوا اور اپنے جوہرِ قابل کے اظہار کا موقع ملا۔ اس موقع سے اس نے سب سے پہلے یہ فائدہ اٹھایا کہ اپنا بت شکنی کا کام آرٹ اور ادب کے میدان میں شروع کر دیا۔ وہ جانتا تھا کہ انگلستان والے بہت سے بتوں کی پرستش کرتے ہیں۔ جیسے سامراج، امارت پسندی، قدامت پرستی، لیکن ان کا سب سے بڑا بت شکسپیر ہے وہ شکسپیر کی شاعری کا بہت قائل تھا لیکن شکسپیر کے فلسفۂ زندگی کا جو تخیل اب کے ذہن میں تھا اس کا وہ بڑی سختی سے مخالف تھا شا کے جمالیاتی نظریے کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ آرٹ کو کوئی مستقل مقصدِ زندگی یا قدر تسلیم نہیں کرتا۔ بلکہ تمدنی اور اخلاقی اغراض کا آلہ کار سمجھتا ہے۔ چنانچہ اس نے شکسپیر کی شاعری پر زیادہ تر اس پہلو سے نظر ڈالی کہ وہ کائنات کی کیا تفسیر کرتا ہے اور زندگی کا کون سا نصب العین پیش کرتا ہے اور اسے یہ نظر آیا کہ یہ شاعر جسے انگلستان والے پوجتے ہیں، زندگی کو ایک چند روزہ تماشا، اس کے مقاصد کو کھلونا اس کے فرائض کو کھیل جانتا ہے اور آزادی، رندی اور لاابالی پن کی تعلیم دیتا ہے۔ بھلا برنارڈ شا جس کے نزدیک زندگی ایک ازلی اور ابدی قوت کا مظہر، عالمگیر ارتقا کا سلسلہ خشک اور سخت گیر اخلاق کا ضابطہ ہے، ان خیالات کو کیونکر پسند کرتا۔ اس نے اپنے زورِ قلم سے ادبی دنیا میں ہل چل مچا دی اور شکسپیر کے سنگین بت کو گرا نہیں سکا تو اس کی بنیادوں کو ضرور ہلا دیا۔

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ برنارڈ شا شکسپیر کی شاعری کا منشا صحیح نہیں سمجھا شکسپیر نشاۃ ثانیہ کے زمانے کا شاعر اپنے دور کی ذہنی شراب سے سرشار تھا اس کے عہد میں مغربی تمدن کلیسا کی جابرانہ حکومت سے نیا نیا آزاد ہوا تھا اور صدیوں تک تنگ خیالی اور تنگ نظری کی کال کوٹھڑی میں بند رہنے کے بعد نئی زندگی کی صاف روشنی اور تازہ ہوا کا لطف اٹھا

رہا تھا۔ وہ اپنے ہمعصروں کے ساتھ زندگی کی وسعت اور گوناگونی کے نظارے میں ایسا مگن تھا کہ اسے اس کے مقصد اور منشا پر غور کرنے اور اس کی ذمے داریوں کو سمجھنے اور قبول کرنے کی فرصت نہ تھی۔ وہ نہ تو نقاد تھا اور نہ مصلح بلکہ محض مصور اور مغنی یعنی خالص شاعر۔ وہ انسان کے جذبات و احساسات، اس کی امیدوں اور آرزوؤں، اس کے ارادوں اور کوششوں کا خود مشاہدہ کرتا تھا اور دوسروں کو کراتا تھا۔ زندگی کے راحت والم، مدوجزر، نشیب و فراز پر خود ہنستا روتا، دوسروں کو ہنساتا اور رُلاتا تھا۔ اس کے نزدیک زندگی واقعی ایک تماشا ہے مگر عبرت آموز تماشا، اس کے مقاصد واقعی کھلونے ہیں مگر دیوتاؤں کے کھلونے۔ اس کے فرائض واقعی کھیل ہیں مگر قسمت کے کھیل۔ اس کی شاعری کو سمجھنے کے لیے نشاۃ ثانیہ کی روح کو سمجھنے کی ضرورت ہے جس سے برنارڈشا اپنی خلقت اور تربیت کی بدولت بیگانہ ہے۔ جس چیز کو وہ رندی اور لاابالی پن سمجھتا ہے وہ اصل میں جوشِ نمو تھا اور ولولۂ حیات جو آئینۂ فطرت میں اپنی ہی صورت دیکھتا تھا اور مشاہدے کے کیف میں ڈوبا ہوا سبک روی سے زندگی کی راہیں طے کر رہا تھا۔

شیوۂ رندانِ بے پروا خرام از من مپرس
ایں قدر دانم کہ دشوار است آساں زیستن

مگر اس میں شک نہیں کہ یہ طرزِ خیال اور شیوۂ زندگی زیادہ دن قائم رہنے والا نہ تھا۔ مغربی تمدن کے حاملوں کو بہت جلد یہ محسوس ہوا کہ بھونرے کی طرح کلی کلی کا رس لینا انسانیت کی تکمیل کے لیے کافی نہیں، انھیں ایک گہرے اور مستحکم عقیدے کی ضرورت ہوئی اور مذہبی اصلاح کی تحریک نے اس ضرورت کو پورا کیا۔ اس کے بعد ان پر عقلیت، روحانیت، عینیت کے دور گزرے جن میں ان کے دماغ میں ترتیب، ان کے جذبات میں گہرائی، ان کے تخیل میں وسعت پیدا ہوئی۔ آخر میں ثبوتیت کا دور آیا جس میں ان کے تجربے اور مشاہدے کی قوتوں نے بے حد ترقی کی۔ انھوں نے صنعت و حرفت و سائنس سے مدد لے کر زندگی میں ایسی سہولتیں پیدا کیں اور عیش و آرام کے ایسے اسباب مہیا کیے جو اس سے پہلے کسی نے خواب میں بھی نہیں دیکھے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ صنعتی انقلاب نے بڑی بڑی پیچیدگیاں بھی پیدا کر دیں۔ زندگی کا مادی پہلو لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گیا اور روحانی پہلو کی طرف سے وہ غافل ہو گئے۔ کسبِ معاش کی کشمکش اس قدر بڑھ گئی کہ سکون و اطمینان کافور ہو گئے اور مذہب کی کھیتی جو قلبِ مطمئن کی زمین پر سرسبز ہوتی ہے مرجھا کر رہ گئی۔ زندگی کے ربط و اتحاد کا رشتہ

ٹوٹ گیا، تمدن اپنے مختلف شعبوں میں بکھر کر رہ گیا۔ ایک شعبہ دوسرے شعبے سے بے تعلق ہوگیا۔ بے تعلقی سے اختلاف اور اختلاف سے مخالفت تک نوبت پہنچی۔ اقتصاد سیاست سے دست و گریباں ہوگیا۔ آرٹ اور اخلاق میں لڑائی چھڑ گئی۔ علم نے مادّی فلاح کا دامن تھام کر مقاصد زندگی سے قطع تعلق کر لیا۔ امیروں اور غریبوں، سرمایہ داروں اور مزدوروں نے ایک دوسرے کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ غرض یہ اندیشہ پیدا ہوگیا کہ کہیں یہ انتشار اجتماعی زندگی کے شیرازے کو توڑ کر مغربی تمدن کا خاتمہ نہ کر دے۔

اب اگر ہم اُس زمانے کا مقابلہ شکسپیر کے زمانے سے کریں تو صبح و شام بہار و خزاں شباب و پیری کا فرق نظر آتا ہے۔ کہاں نشاۃ ثانیہ کے آغاز کا جوش اور ولولہ اور کہاں انیسویں صدی کے آخر کی افسردگی اور بے دلی۔ کہاں وہ امید سے معمور عقیدۂ زندگی، کہاں یہ یاس سے لبریز بے عقیدگی۔ کہاں وہ فطرتِ انسانی کی گود میں پلنے اور بڑھنے والی ہم رنگ اور ہم آہنگ تہذیب، کہاں یہ عقل اور سائنس کی زنجیروں میں جکڑا ہوا بے مرکز اور بے ربط تمدن ظاہر ہے کہ شکسپیر کا فلسفۂ حیات (اگر محض سرورِ زندگی کو حیات کہا جا سکے) جس نے بادِ بہار کی آغوش میں پرورش پائی تھی، خزاں کے دور کے لیے مناسب نہیں۔ یہ سچ ہے کہ وہ قلب انسانی کے اسرار کا ترجمان ہے جو ہر قدم اور ہر دور کے لیے یکساں ہیں، لیکن جدید زندگی کے اکثر مسائل ایسے ہیں جن میں وہ رہنمائی نہیں کر سکتا۔ یہی حقیقت تھی جسے برنارڈ شا نے انگریز قوم پر، جو اپنی قدامت پرستی کی بدولت اب تک شکسپیر کا کلمہ پڑھتی تھی، واضح کرنا چاہا۔ شکسپیر کے شاعرانہ کمال کا وہ معترف ہے لیکن یہ کمال اس کی نظر میں زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ وہ افلاطون کی طرح شاعر سے معلّم اخلاق کا کام لینا چاہتا ہے۔ اور جو شاعر اس کام کا نہ ہو وہ اسے کسی کام کا نہیں سمجھتا۔

شا محض نقاد نہیں وہ مصلح بھی ہے۔ اس نے شکسپیر کے نصب العین کی جو اس کے نزدیک ناقص اور غلط ہے۔ تردید کرنے پر اکتفا نہیں کی بلکہ اس کے مقابلے میں ابسن کا نصب العین پیش کیا ہے جسے وہ عہد جدید کا اولین پیغمبر سمجھتا ہے۔ ابسن کے پیغام کے صحیح منشا سے اپنی قوم کو آشنا کرنا برنارڈ شا کا سب سے بڑا تنقیدی کارنامہ ہے۔ اس زمانے میں انگلستان میں یہ غلط خیال پھیلا ہوا تھا کہ ابسن آسکر وائلڈ کی طرح محض جمالیات پرست شاعر ہے جو آرٹ کو اخلاق سے برتر سمجھتا ہے۔ شا نے لوگوں کو یہ سمجھایا کہ ابسن کی تصانیف اخلاقی روح اور اخلاقی

جوش سے لبریز ہیں۔ البتہ اس کا نظریۂ اخلاق عام روش سے علاحدہ ہے۔ یہ ناروے کا ڈرامانگار جس نے تمدن و معاشرت کی تنقید کو اپنا موضوع قرار دیا تھا، شا کے نزدیک انسانی زندگی کا سچا مفسر اور حقیقی معنی میں آرٹسٹ اور شاعر ہے۔ اس سے وہ اس درجہ عقیدت رکھتا ہے کہ اپنے آپ کو اس کا مقلد اور اپنی تصانیف کو اس کے فلسفۂ حیات کی تفسیر کہتا ہے۔ ابسن میں اور اس میں سوائے اس کے کوئی چیز مشترک نہیں کہ دونوں مروجہ رسوم و اخلاق کے نقاد ہیں اور انفرادی آزادی کے حامی۔ جب تک وہ محض تخریبی تنقید کرتا رہا اس کے خیالات ابسن سے مشابہ رہے۔ لیکن جس دن اس نے ایک مستقل نصب العین زندگی کی تعمیر شروع کی، اسی دن سے وہ ابسن کی راہ سے دور ہٹنے لگا۔ خیالات کے علاوہ طرز اور اسلوب بیان کے اعتبار سے بھی ابسن اور شا میں بہت بڑا فرق ہے۔

ان تنقیدی مضامین کی بدولت جو اہل انگلستان کے عزیز ترین عقائد کی بنیاد کو ہلا رہے تھے، لوگ برنارڈ شا کے نام کے دشمن ہو گئے اور اس پر ہر طرف سے نفرین کی بوچھار ہونے لگی۔ یہی سبب ہے کہ جب اس نے خود تصنیف کے میدان میں قدم رکھا تو اس کی کتابیں عرصے تک رواج نہ پا سکیں۔ ابتدا میں چند ناول لکھے۔ لیکن اسے بہت جلد محسوس ہو گیا کہ ادب کی اس صنف سے اس کی طبیعت کو مناسبت نہیں ہے اس لیے اس نے ڈراما کو اختیار کیا۔ انگلستان کے ادیب اور نقاد تو اس سے جلے ہی بیٹھے تھے، اس کے پہلے ناٹکوں کے شائع ہوتے ہی ہر طرف سے اعتراضات کی باڑھ چلنے لگی۔ شا نے نہایت ہمت اور استقلال سے اس مخالفت کا مقابلہ کیا اور رفتہ رفتہ لوگوں کے تعصبات پر فتح پا کر بہتوں کو اپنا ہم خیال اور قریب قریب سب کو اپنا قدردان بنا لیا۔

شا کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ہر ناٹک کے ساتھ ایک مفصل دیباچہ لکھتا ہے جس میں وہ اپنے فنی اور اخلاقی نقطۂ نظر کی تشریح کرتا ہے اور نقادوں کے اعتراضات کا جواب دیتا ہے۔ اس جدت کو بہت سے لوگ سینہ زوری سمجھتے ہیں۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دو وجہوں سے یہ طرز عمل اختیار کرنے پر مجبور ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ وہ محض جمالیاتی ذوق کی خاطر نہیں بلکہ سماج کی تنقید و اصلاح کی غرض سے لکھتا ہے، وہ اخلاق و معاشرت کے بارے میں اپنے مخصوص خیالات رکھتا ہے اور انھیں رواج دینا چاہتا ہے۔ یوں تو ناٹک کے اشخاص کی گفتگو میں موقع بے موقع اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے، مگر قصہ

آخر قصہ ہی ہے اس میں اتنی گنجائش نہیں کہ کوئی نظریہ منطقی ترتیب سے پیش کیا جاسکے۔اس لیے شا کو یہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ دیباچے میں وہ مسائل جن کا ناٹک میں سرسری طور پر ذکر آیا ہے زیادہ مفصل اور مدلل طریقے پر بیان کرے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابتدا میں انگلستان کے سارے نقاد شا کی مخالفت میں یک زبان تھے اور اس کا طرف دار کوئی نہ تھا اس لیے وہ مجبور ہوا کہ اپنی حمایت میں خود قلم اٹھائے۔ اس کی دیانت داری اور صاف گوئی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ اپنی زبان سے اپنی تعریف کرتے نہیں شرماتا۔ اپنے ناٹکوں کے دیباچوں میں وہ طنز اور مضحکے کی تلوار سے معترض پر وار کرتا ہے اور ظرافت کی سپر سے اپنی شہرت کی حفاظت کرتا ہے اس میں بھی دوسرے مصنفوں کی طرح شہرت پسندی اور داد طلبی کی کمزوری ہے مگر اس کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ محض اپنی تصانیف اور اپنے خیالات کی ترویج چاہتا ہے، اپنے ہمعصروں کی طرح اپنی زندگی کی جزویات کو اخباروں میں شائع نہیں کرتا اور اپنی خود ستائی کو ظرافت کے پیرائے میں اس خوبی سے نبھاتا ہے کہ وہ بدنما نہیں معلوم ہوتی۔

بہر حال یہ دیباچے اس کے خیالات کی اشاعت اور اس کی شہرت کی حمایت کے لیے خواہ کتنے ہی ضروری کیوں نہ ہوں، لیکن خالص آرٹ کے نقطۂ نظر سے ضرور قابل اعتراض ہیں۔اس لیے کہ آرٹ کی دلکشی اور دلفریبی کا راز یہ ہے کہ وہ علم کی طرح زندگی کو بے جان اور بے رنگ معانی میں تحلیل نہیں کرتا۔ بلکہ اس کی نیرنگیوں کی جیتی جاگتی تصویریں دکھاتا ہے۔ خصوصاً ڈرامے کا تو کام یہ ہے کہ ایک زندہ اور سالم مرقع مشاہدے کے سامنے پیش کرے، برنارڈ شا یہ غضب کرتا ہے کہ اپنے ناٹک میں ایسا مرقع بنا کر اسے دیباچے میں پھر ٹکڑے ٹکڑے ڈالتا ہے۔ اس کے اکثر ناٹکوں میں زندگی کی تازگی اور تڑپ موجود ہے۔ اگر ان کے دیباچے پڑھ کر انھیں پڑھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ محض سرد اور خشک علمی مقالے ہیں۔

بات یہ ہے کہ برنارڈ شا جس طرح آرٹ کو کوئی علاحدہ اور مستقل مقصد تسلیم نہیں کرتا اسی طرح وہ اس کے مخصوص قوانین کا بھی قائل نہیں۔ وہ صرف اپنے ناٹک کے ساتھ دیباچہ لکھ کر ان قوانین کو پامال نہیں کرتا بلکہ خود ناٹک کے اندازِ تحریر، قصے کی ترتیب، اشخاص کی سیرت نگاری میں بھی اصول فن کی طرف سے بے پروائی برتتا ہے۔ اس کا اسلوب بیان سادہ، بے تکلف اور پُر زور ہے جیسا علمی مسائل پر عام فہم رسالے لکھنے میں اختیار کیا جاتا ہے۔ وہ عموماً اپنی عبارت میں ادبی خوبیاں پیدا کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ البتہ کہیں کہیں (جیسے کینڈیڈا میں

نوجوان شاعر کی گفتگو یا "جان بل کا دوسرا جزیرہ" میں مجنوں پادری کی تقریر) خطیبانہ بلند پروازی سے بھی کام لیتا ہے لیکن ظرافت اور طنز کی چاشنی اس کے یہاں ایسی ہے کہ خواہ وہ کیسے ہی خشک مسئلے پر بحث کرے اسے بے حد دلچسپ بنا دیتا ہے۔ سیرت نگاری اس کے ڈرامے کا کمزور پہلو ہے۔ اس کے اشخاص عموماً کوئی اپنی علاحدہ شخصیت نہیں رکھتے بلکہ مختلف طبقوں اور مختلف پیشوں کے نمائندے ہوتے ہیں، خصوصاً وہ جن کی زبان سے وہ اپنے خیالات ادا کرتا ہے۔ بالکل کٹ پتلی بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس کے سارے ناٹکوں میں صرف دو اشخاص ایسے ہیں جن کی خیالی تصویر میں جان ڈالنے میں وہ کامیاب ہوا ہے؛ سینٹ جون اور جولیس سیزر۔ یہ دونوں تاریخی شخصیتیں ہیں جنھیں اس نے اپنے رنگ میں رنگ لیا ہے۔ اپنے ناٹکوں میں دلچسپ "مواقع" پیدا کرنے میں بھی وہ کوئی خاص اہتمام نہیں کرتا۔ لیکن ڈرامے کی حقیقت کے خلقی احساس کی بدولت وہ محض گفتگو کی گرمی اور جوش سے ناٹک کے مناظر کو موثر بنا دیتا ہے۔ اس کا سارا کمال گفتگو کے زور و شور اور طنز و ظرافت کی نوک جھونک میں ہے۔ خوش طبعی کی جن تین قسموں کا ہم آگے ذکر کریں گے ان میں سے دل لگی کا تو برنارڈشا کے یہاں کہیں نام ہی نہیں۔ البتہ ظرافت اور طنز سے اس کی تصانیف کا ہر صفحہ مالا مال ہے۔ بعض ناٹکوں میں مثلاً "ہونی ان ہونی کون جانے" اور "شادی کی بات چیت" میں تو قصے اور واقعات کا جزو محض برائے نام ہے اول سے آخر تک سوائے ظریفانہ طنز آمیز مکالمے کے اور کچھ نہیں۔ لیکن ان ہی مکالموں میں اس نے یہ کمال دکھایا ہے کہ دونوں ناٹک پڑھنے میں دلچسپ ہیں اور اسٹیج پر کامیاب

اسلوب بیان اور زور کلام کے اعتبار سے برنارڈشا کے ابتدائی دور اور آخری دور کے ناٹکوں میں کچھ بڑا فرق نہیں ہے۔ وہ جوانی میں بڑھاپے کی پختہ کاری رکھتا تھا اور بڑھاپے میں جوانی کی تازگی اور جوش رکھتا ہے۔ البتہ خیالات کے اعتبار سے اس کی تصانیف کا رنگ بہت کچھ بدلتا رہا ہے۔ ہم اس کے نظریۂ زندگی کے ارتقا کے تین دور قرار دے سکتے ہیں۔

(۱) تخریبی تنقید

(۲) تعمیری تنقید

(۳) ایک مستقل فلسفۂ حیات کی تشکیل۔

تخریبی تنقید:۔ سب سے پہلے شا کے سات ناٹکوں کا سلسلہ "خوشگوار" اور "ناخوشگوار"

کے نام سے شائع ہوا جو حسب ذیل تمثیلوں پر مشتمل تھا۔

(۱) "اسلحہ اور انسان"

(۲) "مردِ تقدیر"

(۳) "کینڈیڈا"

(۴) "عشق باز"

(۵) "مسز وارن کا پیشہ"

(۶) "رنڈووں کا گھر"

(۷) ہونی اَن ہونی کون جانے"

یہ ہمارے ڈراما نگار کے شباب کا زمانہ تھا۔ سب مخلص نوجوانوں کی طرح وہ بھی اپنے سینے میں ایسا دل رکھتا تھا جو اصلاحی جوش اور انسانی ہمدردی سے معمور تھا۔ مروجہ رسوم و اخلاق کی خرابیاں اس کی نظروں میں کانٹے کی طرح کھٹکتی تھیں۔ اسے یقین تھا کہ قدیم طرزِ معاشرت کی بنیادیں بالکل کھوکھلی ہو گئی ہیں اور جب تک اس عمارت کو گرا کر اور اس کی بنیادوں کو بدل کر دوسری بنیادیں قائم نہ کی جائیں، کسی جدید زندگی کا تعمیر کرنا ناممکن ہے۔ اسے قدیم سماج سے سب سے بڑی شکایت یہ تھی کہ وہ کائنات اور زندگی کے مشاہدے میں اپنی آنکھوں سے کام نہیں لیتی بلکہ ہر چیز کو عینیت یا رومانیت کی عینک سے دیکھتی ہے۔ عینیت سے شاؔ کی مراد ہے اخلاق و معاشرت کے ان اصولوں کو جو انسان کی ہدایت اور بہتری کے لیے بنائے جاتے ہیں، مستقل مقاصد سمجھ لینا، اور انسان کی راحت و مسرت یا اس کی زندگی کو اُن اصنامِ خیالی پر قربان کر دینا اور رومانیت اس کے نزدیک عقل کے بجائے جذبات کو عقیدے اور عمل کا معیار بنانے کا نام ہے۔

رومانیت کے روحِ رواں، عشق و شجاعت کے جذبات ہیں۔ اس کا نصب العین زندگی یہ ہے کہ انسان محبت کو منزلِ مقصود اور دلیلِ راہ سمجھے اور محبوب کی راہ میں جانبازی اور سرفروشی کے کارنامے دکھائے۔ شاؔ اس نصب العین پر سختی سے نکتہ چینی کرتا ہے اور رومانیوں کے نزدیک عشق و شجاعت کا جو مفہوم تھا اس کا مضحکہ اڑاتا ہے۔

"اسلحہ اور انسان" اور "مردِ تقدیر" ان دونوں ناٹکوں میں شاؔ شجاعت کی حقیقت سے بحث کرتا ہے۔ رومانی نقطۂ نظر سے شجاعت اسے کہتے ہیں کہ انسان بڑے سے بڑے

خطرے کی کوئی حقیقت نہ سمجھے اور ہرچہ بادا باد کہہ کر بے تامل اپنی جان ورطۂ ہلاکت میں ڈال دے۔ "اسلحہ اور انسان" میں ایک لڑکی کا قصہ ہے جس کی تربیت انھیں خیالات کی فضا میں ہوئی ہے۔ ایک بار جنگ کے زمانے میں اتفاقاً ایک سوئستانی سپاہی اس کے یہاں پناہ لیتا ہے یہ آزمودہ کار جنگ آزما اسے شجاعت کی حقیقت سے آگاہ کرتا ہے۔ اس کے خیال میں بے سمجھے بوجھے اپنی جان پر کھیل جانا حماقت ہے۔ اچھے سپاہی وہ ہیں جو بغیر اشد ضرورت کے خطرے کے پاس نہیں جاتے ہیں۔ جب جاتے ہیں تو اپنے بچانے کا پورا سامان کر لیتے ہیں۔

"مرد تقدیر" میں اس نے عہد جدید کے سب سے بڑے فوجی ہیرو نپولین کی تصویر کھینچی ہے اور اس عام خیال کی تردید کی ہے کہ نپولین غیر معمولی رعب اور دبدبے کا آدمی تھا اور بڑے سے بڑے خطرے کو خاطر میں نہیں لاتا تھا۔ شا کا نپولین بہت سی باتوں کے لحاظ سے معمولی آدمی ہے۔ البتہ اس میں ارادے کی پختگی، چالاکی، مردم شناسی دوسروں سے زیادہ ہے۔

عشق کے جس تصور نے رومانیت کی آب و ہوا میں پرورش پائی تھی، وہ یہ تھا کہ یہ ایک مبارک جذبہ ہے جو یکایک انسان کے سینے میں بھڑک اٹھتا ہے اور اس کے جسم و روح پر چھا جاتا ہے۔ سچے عشق میں یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ جادو بن کر معشوق کے دل کو تسخیر کر لیتا ہے۔ یہ جذبہ زندگی کے عام قوانین کے تحت میں نہیں آتا بلکہ اپنا جداگانہ قانون رکھتا ہے۔ اس کی بدولت انسان کی سعادت اور مسرت کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور اسے اعلیٰ روحانی مدارج حاصل ہوتے ہیں۔ شا نے "کینڈیڈا" میں عشق کے اس تصور کو آماجگاہ بنایا ہے۔ عاشقوں کی بے چینی اور بے قراری کو وہ جوانی کی جذبات پرستی کا نتیجہ سمجھتا ہے جو انسان کی شانِ خودداری کے خلاف ہے۔ اس ناٹک میں ایک نوجوان شاعر کے عشق مضطرب کا مقابلہ ایک پختہ کار خاتون کی پُرسکون دوستی سے کیا گیا ہے۔ وہ ایک پادری کی بیوی ہے اور اپنے شوہر سے محبت رکھتی ہے باوجود اس کے شاعر کے جوشِ محبت سے وہ متاثر ہوتی ہے اور اس سے بہت مانوس ہو جاتی ہے لیکن وہ جانتی ہے کہ اپنے عاشق سے جو رابطہ ہے وہ جذبات کے عارضی ہیجان پر مبنی ہے مگر اپنے شوہر سے جو تعلق ہے وہ مصالح زندگی کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہے۔ اس لیے وہ شاعر کے عرض نیاز کو خوش اسلوبی سے رد کر دیتی ہے۔

شا کی ایک بہت بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ نقادوں کی تنقید اور مصلحوں کی اصلاح پر بہت زور دیتا ہے۔ وہ اس حقیقت سے واقف ہے کہ نئے زمانے والے پرانے لوگوں کی

جن کمزوریوں پر اعتراض کرتے ہیں وہ ایک دوسری شکل میں خود ان میں موجود ہیں مثلاً یہی عینیت اور رومانیت جو اس کے ہمعصروں کی نظر میں قابل مضحکہ ہیں۔ "عشقباز" میں اس نے "ابسن کلب" کا نقشہ پیش کیا ہے جس کے ارکان آزاد خیال اور ترقی پسند ہونے کے مدعی ہیں مگر ان میں سے سن رسیدہ جماعت (جس کا نمائندہ کرنل کریون ہے) عملاً روایتی تعصبات میں مبتلا ہے۔ نوجوان ممبروں میں بھی جولیا جذبات پرستی میں رومانی عہد کی عورتوں کو مات کرتی ہے سب سے دلچسپ شخصیت ایک نوجوان ڈاکٹر کی ہے۔ جو کرنل کریون کا معالج ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کرنل کریون ایک مہلک بیماری میں مبتلا ہے جسے سب سے پہلے اس نے معلوم کیا ہے۔ ڈاکٹر کو اپنی اس تحقیق پر بڑا ناز ہے۔ مگر اس کی اشاعت سے پہلے وہ مزید اطمینان کر لینا چاہتا ہے۔ بعض فیصلہ کن تجربوں سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا خیال غلط تھا اور کرنل کریون کو کوئی بیماری نہیں ہے۔ بجائے اس کے کہ ڈاکٹر کو اپنے مریض کی سلامتی سے خوشی ہو۔ اسے اپنے مرض کے ثابت نہ ہونے سے سخت صدمہ ہوتا ہے۔ ادھر کریون اس بات پر خفا ہے کہ ڈاکٹر کے اس خیالی خطرے کی بنا پر وہ عرصے تک گوشت اور شراب کے استعمال سے محروم رہا، بلکہ انجمن مخالفین شراب نوشی کا صدر بھی بن گیا یہاں برنارڈ شا کو جدید سائنس پرستی کی خبر لینا منظور ہے اس کے خیال میں جس طرح پرانے زمانے کے لوگ مجرد مذہبی اور اخلاقی تصورات کی پرستش کرتے تھے اسی طرح نئے زمانے کے لوگ سائنس کی کرتے ہیں۔ اس زمانے کے پادریوں کو گناہگاروں کی نجات سے زیادہ گناہ کی حقیقت سے دلچسپی تھی، اسی طرح آج کل ڈاکٹروں کو مریض کی صحت سے زیادہ مرض کی ماہیت معلوم کرنے سے ہے۔ جس طرح وہ جیتے جاگتے انسانوں کو دین داری یا نیکی کے نام پر قربان کر دیتے تھے اسی طرح یہ لوگ انھیں علمی تحقیقات کی دیوی پر بھینٹ چڑھا دیتے ہیں۔

"مسز وارن کا پیشہ" اور "رنڈووں کا گھر" میں شا نے دو بڑی اخلاقی خرابیوں کی پردہ داری کی ہے جنھوں نے موجودہ مغربی تمدن کی جڑوں میں گھن لگا دیا ہے عصمت فروشی کا باقاعدہ کاروبار کی حیثیت سے فروغ پانا اور بے مایہ غریبوں کا سرمایہ داروں کے ہاتھ سے لوٹا جانا! ان دونوں ناٹکوں میں اس نے یہ دکھایا ہے کہ ان خرابیوں کے ذمے دار وہ خاص طبقے نہیں ہیں جو انھیں پیشے کے طور پر اختیار کرتے ہیں اور ان سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ان میں سے ہزاروں کو اپنی اس آلودگی کی خبر بھی نہیں ہے۔ مثلاً مسز وارن نے یورپ کے بہت سے شہروں میں قحبہ خانے قائم کر رکھے ہیں مگر ان میں ایسے ایسے لوگوں کا سرمایہ اور مشورہ شریک ہے جو سوسائٹی

میں عزت اور احترام کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں۔ ان لوگوں کی اولاد جسے یہ خبر نہیں کہ والدین کی آمدنی کس شرمندہ کاروبار پر موقوف ہے، اسی ناپاک روپے سے تعلیم پاتی ہے۔ مسز وارن کی لڑکی کو جس نے اعلیٰ درجے کی تعلیم و تربیت پائی ہے، جب اس کی خبر ہوتی ہے تو وہ گھر کی ناز و نعمت کو لات مار کر چلی جاتی ہے اور اپنی قوتِ بازو سے روزی پیدا کر کے عزت کی زندگی بسر کرتی ہے۔ مگر اتنی غیرت و حمیت ہر شخص میں نہیں ہوتی، بہت سے لوگ یہ جانتے ہیں کہ ان کی آمدنی کا ذریعہ ناجائز ہے اور اس سے نفرت بھی رکھتے ہیں مگر ان میں اتنی ہمت نہیں کہ اس سے ہاتھ اٹھائیں اور حلال کی روٹی کما کر کھائیں۔

"رنڈووں کا گھر" میں ایک نوجوان کا قصہ ہے جو اپنی منسوبہ کے باپ پر یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ ناجائز ذرائع سے روپیہ کما کر امیر ہو گیا ہے۔ وہ چند مکانوں کا مالک ہے جن میں غریب مزدور کرائے پر رہتے ہیں۔ مکان اس قدر تنگ و تاریک، بوسیدہ اور گندے ہیں کہ رہنے والوں کو سخت تکلیف ہے اور ان کی صحت برباد ہو رہی ہے۔ وہ ان کی کبھی مرمت نہیں کراتا۔ مگر بچارے غریبوں سے کرایہ خوب دبا کر وصول کرتا ہے۔ نوجوان کے طعنوں کے جواب میں بڈھا یہ ثابت کرتا ہے کہ نوجوانوں کی آمدنی بھی ان ہی ذرائع سے ہوتی ہے اور غریبوں کو لوٹنے پر موقوف ہے۔ نوجوان کو سخت ندامت ہوتی ہے مگر بجائے اس کے کہ اپنے دامن کی آلودگی کو دور کرے، وہ دوسرے کی تردامنی سے چشم پوشی کرنے کو تیار ہو جاتا ہے۔

ان سب ناٹکوں میں شا نے سماج کی ریاکاری کی چھاڑ کی ہے۔ وہ ریاکاری کو بڑا اخلاقی گناہ سمجھتا ہے اس لیے اس کی تضحیک قریب قریب اس کے ہر ناٹک میں موجود ہے۔

اس کے بعد شا کے تین ناٹک "پیورٹن لوگوں کے لیے تین ناٹک" کے نام سے شائع ہوئے ان سے شا کی تعمیری تنقید کا دور شروع ہوتا ہے۔ اب وہ مسلّمہ عقائد اور مروّجہ اخلاق پر نکتہ چینی کرنے پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اپنے نظریۂ زندگی کی ایک جھلک بھی دکھاتا ہے۔ اس کے اصول اخلاق کا لب لباب یہ ہے کہ:۔ انسان بالطبع نیک ہے لیکن اس کے ماحول کی خرابیاں اس کی سیرت کو برباد کر دیتی ہیں۔ اس کی اصلاح وعظ و نصیحت سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لیے ضرورت ہے کہ وہ رکاوٹیں دور کر دی جائیں جو اس کی فطرت کی آزاد نشوونما میں حائل ہیں۔ نیکی وہی ہے جو انسان اپنی فطرت کے تقاضے سے کرتا ہے نہ کہ کسی خارجی مقصد کے لیے۔

"شیطان کا مرید" میں ایک ایسے شخص کا قصہ ہے جو سماج کے نقطۂ نظر سے مجرم سمجھتا ہے۔ وہ

ایک عورت کو جس سے وہ واقف تک نہیں، ہلاکت سے بچانے کے لیے اپنی جان دے دیتا ہے۔ اس کے پیش نظر عشق و محبت یا ہمدردی یا ایثار غرض کوئی شعوری، روحانی یا اخلاقی مقصد نہیں ہے بلکہ ایک مصیبت زدہ کو دیکھ کر اس کا جی بے اختیار چاہتا ہے کہ اپنی جان دے کر اسے بچائے اور وہ بے سوچے سمجھے یہ کر بھی گزرتا ہے۔

"کپتان براس باؤنڈ کا انتقام" میں شاؔ نے انتقام کے جذبے کے رومانی ملمع کو دور کر کے اس کی بدنمائی اور مضرت دکھائی ہے۔ براس باؤنڈ اپنے ایک رشتے دار جج کے خلاف، جس نے اس کے خیال میں اس کی ماں کے ساتھ ظلم کیا تھا، انتقام کا جذبہ دل میں لیے ہوئے ڈاکو بن گیا ہے۔ اسے یہ معلوم نہیں کہ ماں اپنی بدکرداری کے سبب اسی برتاؤ کی مستحق تھی۔ اتفاق سے وہ جج افریقہ کے صحرا میں براس باؤنڈ کے ہاتھ پڑ جاتا ہے۔ مگر اس کی بہن لیڈی سسلی کی ہمت، دانشمندی اور سبک دستی کی بدولت اس کی جان بچتی ہے۔ وہ بالطائف الحیل براس باؤنڈ کو روکتی رہتی ہے یہاں تک کہ وہ اسے سچے واقعات سے آگاہ کرتی ہے۔ اس کا طلسم انتقام ٹوٹ جاتا ہے اور وہ آنکھیں کھول کر زندگی کو اس کے اصلی رنگ میں دیکھنے لگتا ہے۔

تیسرا ناٹک "جولیس سیزر" اس دور کا سب سے اہم ڈراما ہے اور شاؔ کی بہترین تصانیف میں اس کا شمار ہے۔ "جولیس سیزر" کا کیرکٹر گویا شاؔ کے آئیڈیل ہیرو کی تصویر ہے، اس میں ذہانت نکتہ سنجی، معاملہ فہمی، ظرافت وغیرہ ذہنی خوبیوں کے علاوہ اخلاقی صفات بھی موجود ہیں جو شاؔ کے نزدیک ایک قائد اور فاتح کے لیے ضروری ہیں۔ اولوالعزمی، حوصلہ مندی، ہمت، استقلال انھیں صفات کی بدولت وہ دلوں پر حکومت کرتا ہے، اس کے مزاج میں، اس کے طرز زندگی میں اس کی گفتگو میں انتہائی سادگی ہے۔ تکلف یا بناوٹ کا نام تک نہیں۔ اس کے رعب وداب اور اس کے اثر و نفوذ کا راز محض اس کی شخصیت میں پنہاں ہے۔ وہ اپنی طبیعت پر پورا قابو رکھتا ہے اور عارضی جذبات کے جوش میں اپنے مستقل مقاصد کو نہیں بھولتا۔ وہ ضرورت کے وقت حکمت عملی اور دروغِ مصلحت آمیز سے کام لیتا ہے۔ لیکن بدعہدی یا بے وفائی کبھی نہیں کرتا۔ اپنوں اور غیروں کے بڑے سے بڑے قصور کو معاف کر دیتا ہے۔ لیکن اس کی وجہ رحم و مروت نہیں بلکہ تدبر اور مصلحت اندیشی ہے۔ اپنے وفادار رفیقوں کی بڑی قدر کرتا ہے لیکن کسی سے اس کو اتنا تعلق نہیں جسے دوستی کہہ سکیں۔ اس کی زندگی ما فوق الافراد مقاصد کے لیے وقف ہے۔ ذاتی محبت اور عداوت کی نہ وہ صلاحیت رکھتا ہے نہ فرصت۔

"میجر باربرا" اور جان بل کا دوسرا جزیرہ" میں یہ تعمیری تنقید اور بھی صاف نظر آتی ہے۔ "میجر باربرا" میں شا نے مذہبی احساس اور جذبۂ خدمت کی قدر و قیمت سے بحث کی ہے۔

باربرا ایک لکھ پتی انڈرشیفٹ کی بیٹی ہے۔ وہ دینداری اور انسانی ہمدردی کے جوش میں مکتی فوج میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس کا باپ بہت سے کارخانوں کا مالک ہے اور اپنے کاروبار کو جدید ترین طریقے پر نہایت خوش اسلوبی سے چلاتا ہے۔ اس کے یہاں مزدوروں کو معقول اجرت ملتی ہے۔ ان کے لیے حفظانِ صحت، تعلیم و تربیت، سیر و تفریح کا معقول انتظام ہے۔

باربرا اپنے باپ کو غاصب، جابر، بے دین اور اس کے روپے کو ناپاک سمجھتی ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ یہ دولت مند سرمایہ دار دنیا کو ہلاکت کی طرف لے جا رہے ہیں اور اس کی نجات صرف مکتی فوج کی تحریک ہو سکتی ہے۔ وہ اس تحریک میں نہایت خلوص اور سرگرمی سے کام کرتی ہے اور سچی ہمدردی، دلسوزی، پاک نفسی کی بدولت بہت سے بدنصیب لوگوں کی جو جرم و افلاس میں مبتلا ہیں، بڑی حد تک اصلاح ہو جاتی ہے۔ لیکن اس کی جماعت کو مالی امداد کے لیے اس کے باپ کے آگے ہاتھ پھیلانا پڑتا ہے جس کے صدمے سے اس کا دل ٹوٹ جاتا ہے۔ شا اس ڈرامے میں مذہبی تحریکوں کے خلوص کا اعتراف کرتا ہے۔ لیکن اس کے خیال میں جدید زمانے میں دنیا کی نجات غریبوں کی بھولی بھالی دینداری اور ایثار سے نہیں ہو سکتی، بلکہ فرض شناس امیروں کی تنظیم اور تدبیر سے۔

"جان بل کا دوسرا جزیرہ" میں بھی شا نے مغربی تمدن کے دورِ جدید کی روح کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ اس میں شا نے ترقی پذیر انگلستان اور جمود میں مبتلا آئرستان کا مقابلہ کر کے یہ دکھایا ہے کہ جو قوم زمانے کو نہیں پہچانتی اور اس کے ساتھ نہیں چلتی وہ ہمیشہ مغلوب رہے گی۔ شا کے نزدیک آئرستان والے انگریزوں سے زیادہ گہرا تخیل رکھتے ہیں، ان سے زیادہ سمجھدار اور ذہین ہیں لیکن زمانے کی رفتار سے ناآشنا ہیں۔ اس لیے میدانِ عمل میں دست پاچہ ہو کر رہ گئے، انگریز ان سے ذہنی اوصاف میں کم ہیں لیکن انھوں نے اپنے زمانے کی روح کو جذب کر لیا بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ان کی یہ کم نظری اور کم فہمی ان کے حق میں نعمت ہے کیونکہ اسی کی بدولت وہ بغیر کسی خاص کوشش کے اور بغیر محسوس کیے ہوئے روحِ زمانہ کے آلۂ کار بن گئے ہیں۔ زمانے کا رجحانِ افادیت، صنعت و حرفت، شہری زندگی، مشترکہ کاروبار کی طرف ہے۔ آئرستانیوں کو ابھی تک ان چیزوں سے مناسبت نہیں پیدا ہوئی۔ انگریز مدتوں پہلے اپنی طبیعت کو ان کے

مطابق بنا چکے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ آئرستان پر حاوی ہیں۔

مستقل فلسفۂ حیات کی تشکیل

اب تک برنارڈ شا کے پیش نظر کوئی مکمل اور مربوط نظریۂ زندگی نہیں تھا۔ اسے کوئی چیز ایسی نہیں ملی تھی جسے وہ زندگی کی بنیاد اور اس کی کنجی قرار دے سکے۔ مگر اس کا عقیدہ تھا کہ زمانہ ترقی کر رہا ہے۔ ہر دور پچھلے دور سے بہتر ہے، جس کی بڑی علامت یہ ہے کہ زندگی سے جذبات و تخیلات کا اثر کم ہوتا جاتا ہے اور عقل کا عنصر بڑھتا جاتا ہے۔ اصنام خیالی کی پرستش چھوڑنے سے انسان کی قوت مشاہدہ آزادی سے نشوونما پا رہی ہے۔ اس کی آنکھوں سے حجابات اٹھ رہے ہیں اور وہ زندگی کو دیکھنے اور سمجھنے لگا ہے۔ لیکن جب اس نے یونانی ادب اور فلسفہ خصوصاً افلاطون کی تصانیف کا مطالعہ کیا تو اسے معلوم ہوا کہ دنیا میں ڈھائی ہزار برس پہلے ایک قوم موجود تھی جو آزادیٔ خیال اور نظر کی گہرائی اور وسعت میں آج کل کے لوگوں سے پیچھے نہ تھی۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوا کہ ذہنی اور روحانی اعتبار سے دنیا نے کچھ زیادہ ترقی نہیں کی ہے۔ لیکن اس کے اس عقیدے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی کہ انسانی زندگی میں ترقی کی صلاحیت اور قوت موجود ہے۔ اس قوت کے فعل میں نہ آنے کا سبب اس نے یہ قرار دیا کہ انسان اب تک زندگی کی حقیقت کو نہیں سمجھا ہے اور عمل ارتقا میں مدد دینے کے بجائے اس میں رکاوٹیں ڈال رہا ہے۔ اس کا تصور کائنات ایک حد تک شوپن ہاوایر کے فلسفے سے ماخوذ ہے مگر مجموعی طور پر اس سے بہت مختلف ہے۔

شوپن ہاوایر کے نزدیک ہماری زندگی اور ہماری دنیا کی اصل "ارادہ للحیات" ہے۔ یہ ایک اندھی قوت ہے جس نے اپنے اظہار کے لیے یہ بے معنی گورکھ دھندا بنا رکھا ہے۔ انسان کی نجات اسی میں ہے کہ زندگی کو مٹا کر اس جابر قوت کے نیچے سے چھوٹ جائے۔ شا نے اس عالمگیر قوت کا نام حیات رکھا ہے۔ اس کے خیال میں بھی یہ قوت شعور اور احساس سے خالی ہے مگر اندھی نہیں ہے کیونکہ اس کا رخ ایک اعلیٰ مقصد کی طرف ہے۔ وہ مقصد یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایسی نسل پیدا کرے جو نسل انسانی سے بہتر اور برتر ہو۔ یہی نیٹشے کا مافوق البشر کا تصور ہے۔ شا کے نزدیک یہ قوت عورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اپنے لیے ایسا مرد ڈھونڈتی ہے جو اس سے جسمانی اور روحانی مناسبت رکھتا ہو۔ یہ انتخاب بڑی اہمیت رکھتا ہے کیونکہ اسی پر آئندہ نسل کی صورت اور سیرت کا انحصار ہے۔

"بشر اور مافوق البشر" میں شا نے ٹینر اور این کا قصہ سنا کر اس نظریے کی تشریح کی ہے۔

یہ اس کا سب سے مشہور ڈراما ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک اس نے اس میں اپنا سارا کمال صرف کر دیا ہے۔

اپنے فلسفۂ حیات کے بنیادی اصولوں کو معین کرنے کے بعد شا نے اس کے ماتحت زندگی کے جزوی مسائل پر غور کرنا شروع کیا۔ اس کے اخلاقی نظریے میں بہت بڑی تبدیلی آگئی۔ پہلے وہ اخلاق کا معیار اور مقصد فرد کی شخصی فلاح کو قرار دیتا تھا مگر ایک مافوق الافراد قوت کا قائل ہونے کے بعد وہ ان مسائل کو بہت وسیع زاویۂ نظر سے دیکھنے لگا۔ "شادی کی بات چیت" میں جو محض نام کے لیے ڈراما ور نہ اصل میں ایک مکالمہ ہے، اس نے شادی کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ نکاح کے مروجہ طریقے کی مخالفت اور موافقت میں بہت سی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ عورت اور مرد کے تعلقات کی متعدد صورتیں ہیں مگر کوئی بھی وسیع اجتماعی نقطۂ نظر سے قابل قبول نہیں ٹھیرتی۔ آخر فیصلہ ہوتا ہے کہ پرانے طریقے میں تبدیلی کرنا سہل نہیں ہے۔

"ڈاکٹروں کی حیرانی" کے پڑھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ شا اس دور میں اپنے اصول میں افلاطون کی طرح بہت سخت گیر ہو گیا ہے۔ وہ سماج کی مجموعی فلاح کے لیے افراد کی زندگی قربان کرنے کو تیار ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک بد چلن اور بد خصال آرٹسٹ جو اپنے فن میں کمال رکھتا ہے ایک مہلک بیماری میں مبتلا ہے۔ اس کے جاں بر ہونے کی صرف یہ صورت ہے کہ ڈاکٹر غیر معمولی توجہ اور اہتمام سے علاج کریں لیکن ڈاکٹروں میں اس معاملے میں اختلاف رائے ہے۔ بعض کے نزدیک مریض کو اچھا کرنے کی انتہائی کوشش کرنا چاہیے۔ کیونکہ ان کے کمال فن سے سماج کو فائدہ پہنچے گا۔ بعض کے نزدیک اسے اس کے حال میں چھوڑ دینا چاہیے کیونکہ اس کی زندگی اخلاقی حیثیت سے دوسروں کے لیے مضر ہوگی۔ دونوں فریق فرد کی زندگی کی قدر و قیمت محض سماج کی نسبت سے معین کرتے ہیں۔ اور دونوں اس پر متفق ہیں کہ طبیب کا کام محض مریض کا علاج کرنا نہیں ہے بلکہ اس کے علاج کے اخلاقی نتائج کا بھی وہ ذمے دار ہے۔ ان دونوں چیزوں میں افلاطون کا اثر صاف ظاہر ہوتا ہے۔

"بشر اور مافوق البشر" میں شا نے "مافوق البشر" کا جو تصور قائم کیا تھا اس کا پورا خاکہ اس نے "رجوع بہ میتھوسلا" میں کھینچا ہے۔ مافوق البشر کا تاریخی ارتقا اس طرح ہوتا ہے کہ قوت حیات بعض لوگوں کو منتخب کر کے ان کی عمر بڑھاتی ہے۔ پہلے لوگوں کی عمر تین سو سال کی ہوتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ ہزاروں سال تک نوبت پہنچتی ہے۔ ان کا علم اور تجربہ بڑھتا جاتا ہے۔ ان کی عقل اور تدبیر میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ ان پر کائنات کے بھید جن کے سمجھنے سے ہماری عقل عاجز ہے کھل

جاتے ہیں۔ ان کے ہاتھوں سے زندگی کی گتھیاں جن کا سلجھانا ہمارے نزدیک ناممکن ہے سلجھتی جاتی ہیں۔

اس دور کا آخری ڈراما "سینٹ جون" ہے۔ اس میں شا نے مذہبیت کے جذبے اور الہام کی حقیقت سے بحث کی ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ وہ بچپن ہی میں نہ صرف مذہب عیسوی کا بلکہ مطلق مذہب کا مخالف ہو گیا تھا۔ اس میں کچھ تو اس کے ذاتی تلخ تجربات کو دخل تھا، کچھ زمانے کی ہوا صنعتی انقلاب سے تمدنی زندگی میں اور اس کے ساتھ ساتھ لوگوں کے دلوں میں بہت انتشار پیدا ہو گیا تھا۔ ان میں اضطراب بے چینی، غور اور شک کا مادہ حد سے زیادہ بڑھ گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایسی آب و ہوا میں فلسفہ اور مذہب دونوں کا پنپنا بہت مشکل تھا۔

برنارڈ شا اُن لوگوں میں سے ہے جو خیالات کے دریا میں دھارے کے ساتھ بہنے پر قناعت نہیں کرتے بلکہ تیر کر کنارے پر جانا چاہتے ہیں، ہم دیکھ چکے ہیں کہ شک اور نفی میں الجھنے کے بعد اس نے زندگی اور کائنات کے بنیادی مسائل کا ایک عقلی حل تلاش کر لیا لیکن اسے بہت جلد معلوم ہو گیا کہ محض عقل کی الجھن دور ہونے سے کام نہیں چلتا۔ انسان کی فطرت جس چیز کے لیے سب سے زیادہ تڑپتی ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت کائنات سے روحانی اتحاد کا رشتہ قائم کرے اور اپنی زندگی کو اس کے منشا کا پابند بنا دے۔ اس معاملے میں اسے عقل سے کوئی مدد نہیں ملتی، کیونکہ وہ تو کائنات کا محض ایک بے جان ذہنی تصور قائم کرتی ہے جس سے انسان کو کسی گہرے روحانی اتحاد کا احساس نہیں ہوتا جس کے قوانین کی پابندی پر کوئی اندرونی تحریک اسے نہیں ابھارتی۔ یہاں اس کی ضرورت ہے کہ انسان باطنی مشاہدے اور وجدان سے کام لے کر حیات و کائنات کا صرف علم نہیں بلکہ عرفان حاصل کرے۔ یعنی اس میں اس طرح ڈوب جائے کہ اسے سرچشمۂ حقیقت سے یگانگی کا احساس ہونے لگے اور اس کے قوانین خود اپنی فطرت کے قوانین معلوم ہونے لگیں۔ یہ انسان کی ذہنی نشو و نما کی آخری سیڑھی ہے اور اسی کو مذہبیت کہتے ہیں۔ یہ جبھی ہو سکتا ہے کہ انسان کے خیال و عمل، اس کے ارادے اور جذبات میں ہم آہنگی ہو یعنی اس کی سیرت میں وحدت پیدا ہو چکی ہو۔ جب برنارڈ شا تہذیب نفس کی اس منزل سے گزر چکا تو وہ خود بخود مذہبیت کی سرحد میں داخل ہو گیا۔ نوعمری کی خام کاری میں اس نے مذہب کو بے حقیقت سمجھ کر رد کر دیا تھا۔ زندگی کے گہرے مشاہدے کے بعد سب سے برتر حقیقت سمجھ کر قبول کر لیا۔ سینٹ جون میں اسی کا اعتراف ہے۔

لیکن مذہب کے متعلق دو نقطۂ نظر ہو سکتے ہیں جو بظاہر بالکل متضاد ہیں۔ ایک کی رو سے حقیقت اور قدرت کا سرچشمہ جسے خدا کہتے ہیں، زمان و مکان کی سرحد سے باہر ہے۔ انسان خود اپنی

کوشش سے اس کا عرفان حاصل نہیں کر سکتا بلکہ اس کی طرف سے بعض مخصوص بندوں پر وحی آتی ہے اور بعض کو الہام ہوتا ہے جس سے انسانوں پر حیات و کائنات کے آخری بھید کھلتے ہیں۔ انھیں ان کی زندگی کا مقصد اور اس کے حاصل کرنے کے ذرائع بتائے جاتے ہیں۔ دوسرے کی رو سے خدا اسی زمان و مکان میں موجود ہے اور انسان باطنی مشاہدے اور وجدان کی بدولت بغیر کسی خارجی تحریک کے اس کی اور اس کے قوانین کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ پہلے کو لاہوتی مذہب کہتے ہیں اور دوسرے کو ناسوتی۔ برنارڈشا زمانۂ حال کے اکثر پروٹسٹنٹ لوگوں کی طرح اسی ناسوتی مذہب کا قائل ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے اس نے جون کی مذہبیت کا مطالعہ کیا ہے۔ جون کو جو صدائیں سنائی دیتی ہیں انھیں وہ خدا کا پیغام سمجھتی ہے۔ جو اسے اولیاء اللہ کی زبانی پہنچتا ہے۔ برنارڈشا کے نزدیک یہ ندائیں خود جون کے دل میں پیدا ہوتی ہیں۔ وہ ایک جاہل دیہاتی، بھولی بھالی لڑکی ہے۔ مگر اس میں غیر معمولی روحانی قوت ہے۔ وہ روح کائنات کا بلاواسطہ مشاہدہ کرتی ہے۔ لیکن چونکہ اس نے قدیم مذہبی روایات کی فضا میں پرورش پائی ہے اس کے دل میں اولیاء اللہ اور ان کی کرامتوں کا خیال بسا ہوا ہے اور وہ اپنی واردات قلب کو ولیوں کی طرف منسوب کرتی ہے۔ وہ مذہب کے ایک نئے تخیل کی علمبردار ہے جو تیرھویں صدی میں پیدا ہو چلا تھا اور جس سے رومی کلیسا کو سخت خطرہ تھا۔ کیتھولک مذہب کی رو سے کلیسا خلافت الٰہی کا وارث اور دینی اور دنیاوی حکومت کا حامل تھا، بندہ بلاواسطہ خدا تک نہیں پہنچ سکتا۔ اسے چاہیے کہ کلیسا کے آگے سر تسلیم خم کر دے۔ اس کی اطاعت کو خدا کی اطاعت اور اس کے احکام کو قانون الٰہی سمجھے۔ جون اس اصول کی منکر ہے۔ اس کا یہ دعویٰ کہ اس کے پاس خدا کا پیغام اولیا کی زبانی آتا ہے، یہ معنی رکھتا ہے کہ بندے اور خدا کے درمیان کلیسا کے واسطے کی ضرورت نہیں۔ یہ کلیسا کی دینی حکومت سے بغاوت ہے۔ پھر اس کا یہ کہنا کہ خدا نے اسے انگریزوں کو فرانس سے نکال دینے پر مامور کیا ہے کیونکہ اس کی یہ مرضی نہیں ہے کہ کسی ملک پر غیر ملک کے لوگ حکومت کریں، کلیسا کے لیے ایک اور خطرے کا پیش خیمہ ہے، کیونکہ اس میں قومیت کا خیال مضمر ہے یعنی یہ کہ ہر ملک کے رہنے والے ایک روحانی اتحاد رکھتے ہیں اور ان کا حاکم صرف ان کا ہم قوم ہو سکتا ہے۔ یہ کلیسا کی دنیاوی حکومت کے خلاف بغاوت ہے۔ جون کو خود اس کا احساس نہیں مگر کلیسا والے اسے خوب سمجھتے ہیں۔ انھیں کی کوششوں سے جادوگری کے الزام میں انگریزوں کے ہاتھ گرفتار ہو کر اسی الزام میں جلا دی جاتی ہے۔ غرض برنارڈشا کے نزدیک جون لوتھر کی پیش رو اور پروٹسٹنٹ مذہب کی ہراول ہے۔

اِس کا فیصلہ کہ اس نے جون کی جو تصویر پیش کی ہے وہ صحیح ہے یا نہیں، ان لوگوں کا کام ہے جنھیں پندرھویں صدی کی تاریخ پر پورا عبور ہو۔ مگر اس میں شبہ نہیں کہ برنارڈ شا نے کیتھولک اور اور پروٹسٹنٹ مذہبوں کے بنیادی فرق کو اور اس انقلاب کو جو تیرھویں صدی میں رونما ہو رہا تھا، خوب دکھایا ہے۔ اس نے دونوں میں سے کسی ایک کو صاف الفاظ میں دوسرے پر ترجیح نہیں دی ہے۔ اس کے اندازِ تحریر سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ خود پروٹسٹنٹ مذہب کا پیرو ہے اور اسے روحانی ارتقا کا بلند تر زینہ سمجھتا ہے۔ البتہ اس کا عقیدہ عام پروٹسٹنٹ عقیدے سے اس بارے میں مختلف ہے کہ وہ خدا کو دنیا کے باہر نہیں بلکہ دنیا کے اندر مانتا ہے۔

شا نے اس ناٹک میں قرونِ وسطیٰ اور عہدِ جدید کے عام تمدن کا بھی مقابلہ کیا ہے۔ کسی زمانے میں وہ اس کا قائل تھا کہ ہر نیا دور تمدن کو ترقی کے بلند تر زینے پر پہنچا دیتا ہے۔ لیکن اب اس کے خیالات میں اتنا انقلاب ہو گیا ہے کہ وہ قرونِ وسطیٰ کو ایک حد تک عہدِ جدید پر ترجیح دیتا ہے خصوصاً اس اعتبار سے کہ اس زمانے میں زندگی کا ایک مکمل اور مرتب نظام موجود تھا جو آج کل مفقود ہے۔ عہدِ جدید کی بنیاد اس کے خیال میں قرونِ وسطیٰ کی بنیاد سے زیادہ وسیع اور مضبوط ہے۔ لیکن اس بنیاد پر جو عمارت بن رہی ہے وہ ابھی تک ناقص اور ناتمام ہے۔

برنارڈ شا کی عمر اب ۷۰ برس کی ہو چکی ہے[1]۔ اس کی شہرت عالمگیر ہے، اس کی تصانیف مقبولِ عام ہیں۔ جس سیاسی اور سماجی تحریک کا وہ علمبردار تھا آج انگلستان میں اس کی گرم بازاری ہے۔ جس جماعت کا وہ رفیق تھا وہ آج برسرِ حکومت ہے۔ کوئی دوسرا ہوتا تو عمر بھر کی ناکامیوں کے بعد اس کامیابی کو غنیمت سمجھتا۔ نصف صدی کی محنتِ شاقہ کے بعد آرام کا لطف اٹھاتا۔ لیکن برنارڈ شا کو سکون و اطمینان سے کیا غرض۔ آرام سے کیا واسطہ۔ وہ جانتا ہے کہ اس کے ہم خیالوں کو جتنی کامیابی ہوئی ہے وہ محض ابتدائی ہے۔ زندگی کی بڑی گتھیاں ابھی سب سلجھنے کو باقی ہیں۔ وہ بدستور سرگرمی سے اپنے کام میں مشغول ہے۔ یعنی زندگی کو طنز و ظرافت کی مہمیز سے چھیڑ رہا ہے اور تنقید کی باگیں ہاتھ میں لیے اسے ترقی کی سیدھی راہ پر چلانے کی کوشش کر رہا ہے۔

(مضامین عابد)

---

[1] یہ ۱۹۲۹ء کا ذکر ہے جب یہ مضمون لکھا گیا تھا۔ ۱۹۴۷ء میں 'مضامین عابد' کی اشاعت کے وقت شا ۹۱ سال کا ہو چکا تھا۔ ۱۹۵۰ء میں ۹۴ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہو گیا۔

ڈراما کیا چیز ہے؟

(۱)

آرٹ کی تعریف:۔

قبل اس کے کہ ہم ڈرامے کی ماہیت سے بحث کریں، یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ آرٹ کی مختصر سی تعریف کر دی جائے۔ آرٹ کا لفظ اب اردو زبان میں کثرت سے استعمال ہونے لگا ہے لیکن اس کا کوئی واضح مفہوم ہم لوگوں کے ذہن میں نہیں ہے۔ اصل میں یہ دو مختلف معنی پر حاوی ہے۔

(۱) وہ تخلیقی قوت جس کے ذریعے سے انسان مادی اشیا اور ذہنی تصورات کی تشکیل اس طرح کرتا ہے کہ وہ حسین بن جاتی ہیں۔ یعنی ان میں ایک خاص ترکیب مناسب یا توازن پیدا ہو جاتا ہے اور وہ مشاہدہ جمال کے ذوق کو جو ہماری طبیعت کا فطری خاصہ ہے، تسکین دیتی ہیں۔ مثلاً مصوری یعنی وہ قوت جس کے ذریعے سے سطح کاغذ پر دلکش اور خوشنا نقوش بنائے جاتے ہیں۔

(۲) حسین چیزیں جو اس وقت قوت تخلیق کے محسوس مظاہر ہیں تصویر، نغمہ، شعر وغیرہ۔

دوسرے الفاظ میں آرٹ صناع کے کمال کو بھی کہتے ہیں اور مصنوعات کو بھی جن میں یہ کمال ظاہر ہوتا ہے۔

غرض آرٹ ایک طرح کی صنعت ہے لیکن اس کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کا اصل مقصد افادی یا اقتصادی نہیں ہوتا بلکہ جمالیاتی ہوتا ہے یعنی وہی ذوق جمال کو تسکین دینا۔ اس لیے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ موضوع صنعت خود حسین ہو بلکہ حسن طرز ادا کی خوبی اور دل کشی سے پیدا ہوتا ہے۔ البتہ یہ شرط ہے موضوع میں تناسب اور ہم آہنگی کے ساتھ تشکیل پانے کی صلاحیت موجود ہو۔ اب چاہے

صناع اس کی عکسی تصویر پیش کر دے یا اس میں اپنے تخیل سے رنگ آمیزی کرے۔

آرٹ زندگی کی دوسری اقدار یعنی مذہب، اخلاق یا علم وحکمت وغیرہ کے مقابلے میں اپنا ایک مستقبل وجود رکھتا ہے۔ لیکن ان سے بے تعلق نہیں ہوتا۔ مثال کے لیے شعر کو لیجیے۔ اس کے ناقص یا کامل ہونے کا معیار مذہب، اخلاق اور علم سے بالکل الگ ہوتا ہے۔ شعر میں ہم جو چیز ڈھونڈتے ہیں اور جسے شاعری کی جان سمجھتے ہیں وہ روحانی معرفت یا اخلاقی بصیرت یا علمی حقیقت نہیں بلکہ خیالات اور الفاظ کی خوشنمائی، ترتیب، ہم آہنگی، روانی اور دلکشی ہے جس کے ذریعے سے شاعر کا تخلیق حسن کا شوق اور شعر فہم کا مشاہدہ جمال کا ذوق پورا ہوتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ شعر کا موضوع انسانی زندگی اور عالم فطرت کا ہر جلوہ ہے اس لیے اس میں کبھی کبھی مذہبی عقیدت کا اظہار یا نیکی کی تلقین یا علمی حقائق کی تعلیم بھی ہوتی ہے لیکن مخصوص شاعرانہ رنگ میں جس میں خیالات کا وزن اتنا نہیں ہونے پاتا کہ طرزِ ادا کی سبک روی میں خلل پڑے۔

آرٹ سب سے موثر اس وقت ہوتا ہے جب اس کا موضوع انسان کی زندگی، اس کے جذبات، اس کے خیالات، اس کی آرزوئیں اور اس کے کام ہوتے ہیں۔ بعض فنونِ لطیفہ مثلاً موسیقی نقاشی، سنگتراشی وغیرہ میں ہمیں انسانی زندگی کے کسی ایک پہلو کی جھلک دکھائی دیتی ہے لیکن ادب کے بعض شعبوں مثلاً شعر، ناول، ڈراما وغیرہ میں کبھی کبھی زندگی کا مجموعی مرقع نظر آتا ہے جو ہمارے لیے نہایت دلچسپ ہے اور جس کا اثر ہمارے دل پر بہت گہرا اور بہت دیرپا ہوتا ہے۔ یہ مرقع بظاہر ایک شخص یا چند اشخاص کی زندگی کا ہوتا ہے۔ لیکن اس میں کچھ ایسی قوت محرکہ پنہاں ہوتی ہے کہ انسان کا تصور ساری نوع انسانی کی زندگی پر پھیل کر اس میں یوں جذب ہو جاتا ہے جیسے سمندر میں کنکری پھینکنے سے لہروں کا ایک دائرہ بنے اور بڑھتے بڑھتے اس کی بے پایاں وسعت میں محو ہو جائے۔ یہ قطرے میں دریا اور جزو میں کل نظر آنا، آرٹ کے اکثر شعبوں میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کا اظہار پوری طرح ڈرامے میں ہوتا ہے۔

ڈراما بحیثیت آرٹ کے ایک شعبے کے:

ڈراما یونانی زبان کا لفظ ہے اور ایک مصدر سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں کر کے دکھانا۔ یہ ادب کی اس صفت کا نام ہے جس کے ذریعے سے انسانی زندگی کے واقعات محض بیان کیے جانے کی بجائے کر کے دکھائے جاسکیں۔ ڈرامے میں شاعر کو جو قصہ بیان

کرنا ہوتا ہے اُسے چند اشخاص کی گفتگو کے پیرائے میں بیان کرتا ہے اور اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ لوگ ان اشخاص کا بھیس بدل کر ان کی گفتگو اور ان کے کاموں کو دہرائیں تاکہ دیکھنے والوں کو سارا ماجرا آنکھوں کے سامنے گزرتا نظر آئے۔ ظاہر ہے یہ طریقہ بہت دل پذیر اور موثر ہے اور ادب کے کسی اور شعبے کو یہ بات نصیب نہیں ہو سکتی۔

پہلے ڈراما شاعری کا ایک جزو سمجھا جاتا تھا۔ لیکن رفتہ رفتہ اس نے ایک مستقل ادبی صنف کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اب اس کے لیے نظم کی شرط نہیں رہی بلکہ نظم میں ڈراما لکھنے کا رواج بہت کم ہو گیا ہے

ڈراما اور ناول میں یہ بات مشترک ہے کہ دونوں انسانی زندگی کے مختلف جلوے دکھاتے ہیں۔ لیکن ناول کا اثر صرف تخیلی مشاہدے پر پڑتا ہے اور ڈرامے کا حسّی مشاہدے پر بھی۔ ناول میں مصنف دوسروں کی سرگذشت بیان کرتا ہے مگر ڈرامے میں وہ خود اشخاص کو گفتگو کرنے دیتا ہے، اور اسی گفتگو میں ان کے جذبات، ان کے خیالات، ان کی سیرت، ان کا عمل غرض ان کی ساری زندگی دکھاتا ہے۔ ناول لکھنے والا آزاد ہے کہ اپنی کہانی کو سو صفحے میں لکھے یا ہزار صفحے میں کیونکہ ناول پڑھنے والے کے لیے وقت کی کوئی پابندی نہیں مگر ڈراما لکھنے والے کو یہ اندازہ کرنا پڑتا ہے کہ قصہ ٹھیک اتنا بڑا ہو کہ تین ساڑھے تین گھنٹے میں دکھایا جا سکے۔ اس سے زیادہ یا اس سے کم نہ ہو۔ ناول میں واقعات چاہے جتنے زمانے پر پھیلا دیے جائیں اس کے اثر میں کوئی خلل نہیں پڑتا کیونکہ وقت کے طول کو صرف تخیل کے سامنے پیش کرنا ہے۔ مگر ڈرامے میں قصے کا زمانۂ وقوع کم سے کم رکھنا پڑتا ہے کیونکہ یہاں وقت کے طول کا مشاہدہ کرانا ہے۔ ناول میں ایک شخص کے پیدا ہونے سے لے کر اس کے مرنے تک کے حالات تفصیل سے بیان کیے جا سکتے ہیں مگر ڈرامے میں چند دنوں یا چند ساعتوں کے واقعات میں اس کی زندگی کی مکمل تصویر دکھانا پڑتی ہے۔ غرض بمقابلہ ناول کے ڈرامے میں کہیں زیادہ پابندیاں اور دشواریاں ہیں یہاں بہت محدود ذرائع سے کام لے کر بہت گہرا اثر پیدا کرنا ہے اس لیے نہایت واضح مشاہدے، صحیح قوت انتخاب اور موثر طرز ادا کی ضرورت ہوتی ہے۔ فرض کیجیے کہ کوئی شخص اکبر اعظم پر ایک ڈراما لکھتا ہے۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ اکبر کی سوانح حیات پر اتنا عبور رکھتا ہو اور اس کا تصور اتنا واضح ہو کہ قصہ لکھتے وقت اس بادشاہ کی ساری زندگی متحرک تصویروں کی طرح اس کی آنکھوں کے سامنے سے گزر جائے۔ اب اس کی قوت انتخاب کا کام ہے کہ ان میں سے چند تصویریں چھانٹ لے جو اتنی مؤثر اور اتنی معنی خیز ہوں کہ دیکھنے والا ان کے بیچ کے خلو کو آسانی سے پُر کر سکے اور اُسے پورا سلسلہ نظر آ جائے۔ ظاہر ہے کہ ان تصویروں کو دکھانے کے لیے اس کے پاس صرف دو ذریعے ہیں۔ گفتگو اور عمل، انھیں

دونوں چیزوں کے ذریعے سے اسے اکبر اور اس کے زمانے کے لوگوں کی سیرت، ان کے جذبات و خیالات، ان کے اغراض و مقاصد۔ اُن کے آپس کے تعلقات، اُن کی باہمی کشمکش، اُن کی کامیابی اور ناکامیابی کا نقشہ کھینچنا ہے۔ اس لیے وہ ایسے الفاظ اور ایسے اعمال اختیار کرے گا جو چشم و گوش کو فوراً متوجہ کریں، ادراک میں سما جائیں، دل میں بیٹھ جائیں۔ وہ اس کا بھی خیال رکھے گا کہ گفتگو اور عمل میں صحیح تناسب قائم رہے۔ جہاں تک اسٹیج کے ذرائع اور اثر آفرینی کے اصول اجازت دیتے ہیں، وہ واقعات کو عمل کے ذریعے سے دکھائے گا۔ لیکن جب اُن کا دکھانا ناممکن یا مناسب ہو تو ان کا ذکر گفتگو میں لے آنے پر اکتفا کرے گا۔ غرض اس کی کوشش یہ ہوگی کہ اس کے ناٹک کا پڑھنے والا دو گھنٹے کے مطالعے میں اور اس کا تماشا دیکھنے والا تین چار گھنٹے کے مشاہدے میں اکبر اور کے عہد کی زندگی کی جیتی جاگتی تصویر دیکھ لے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ ڈرامے کو آرٹ کے معیار پر پہنچانے کے لیے ابھی ایک شرط باقی ہے جو سب سے زیادہ ضروری ہے۔ ہم پہلے کہہ چکے کہ قطرے میں دریا، جز میں کل دکھانا یعنی انفرادیت میں عمومیت پیدا کرنا ڈرامے کا اہم ترین مقصد ہے۔ اس لیے جس ناٹک کا ذکر اوپر کی مثال میں ہے وہ کامیاب اس وقت کہلائے گا جب اُس میں اکبر اور اس کے ساتھیوں کے حالات اس طرح دکھائے جائیں کہ دیکھنے والے پر زندگی کے گہرے راز جو اکبر اور نوع انسانی کے ہر فرد میں مشترک ہیں کھل جائیں۔

اب تک ہم نے ڈرامے پر بحیثیت آرٹ کے ایک شعبے کے نظر ڈالی ہے اور یہی اس کی اصلیت ہے۔ جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں اس کا مقصد یہ ہے کہ ہمارے ذوقِ مشاہدہ کو انسانی زندگی کا دلکش جلوہ دکھا کر تسکین دے۔ اس سے ضمنی طور پر کسی خاص اخلاقی، سیاسی معاشی نظریے کی تبلیغ یا عام اصلاح اور تعلیم کا کام بھی لیا جا سکتا ہے اور اکثر لیا گیا ہے۔ لیکن اس کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ اس ضمنی مقصد کے لیے کھلی ہوئی کوشش نہ کی جائے بلکہ وہ تماشے کے لطف کے ساتھ خود بخود میں حاصل ہو جائے۔ اگر اصلاحی یا تعلیمی رنگ غالب آ گیا تو پھر ڈراما، ڈراما نہیں رہتا، بلکہ ایک اخلاقی قصہ بن جاتا ہے اور خالص آرٹ کے دائرے سے باہر ہو جاتا ہے

(۳)

ڈرامے کے بنیادی عناصر۔

ڈراما دو بنیادی عناصر سے مرکب ہے جو مساوی اہمیت رکھتے ہیں۔ (۱) قصہ (۲) اشخاص

ڈرامے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے واقعات بہت موثر اور جاذبِ نظر ہوں اور ہر چیز کر کے دکھائی جا سکے۔ کوئی جزو ایسا نہ ہو کہ مصنف کو الفاظ میں سمجھانے یا بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ قصے کے کچھ اجزا خصوصاً ایسے قصے جن کے دیکھنے سے کراہت ہو، عمل کے ذریعے نہ دکھائے جائیں بلکہ اشخاص کی گفتگو میں ان کا ذکر آئے تو کوئی ہرج نہیں۔ لیکن ایسے حصے ڈرامے میں جتنے کم ہوں اچھا ہے، کیونکہ جب کوئی ناٹک تھیٹر میں دکھایا جاتا ہے تو دیکھنے والے سارے قصے کو آنکھ سے دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس کا بیان کانوں سے سن کر انھیں اطمینان نہیں ہوتا۔

قصے کو زیادہ دلچسپ اور دل نشین بنانے کے لیے ضروری ہے کہ واقعات کا رخ بالکل سیدھا اور یک رنگ نہ ہو بلکہ ان کا رُخ کم سے کم دو مختلف سمتوں میں ہو، تاکہ دیکھنے والے کو آخری سین تک یہ اشتیاق رہے کہ انجام کیا ہوگا۔ اس اثر کو گہرا کرنے کے لیے ڈرامے میں دو یا زیادہ قوتوں کی باہمی نزاع اور کشمکش دکھائی جاتی ہے خواہ یہ مجرد قوتیں مثلاً تقدیر و تدبیر، نیکی اور بدی وغیرہ ہوں یا اشخاص اور جماعتیں ہوں۔

سب سے اہم بات جو ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ ہے کہ قصے کے واقعات سے عمومیت ظاہر ہو یعنی دیکھنے والے پر یہ اثر پڑے کہ زندگی کے جو نشیب و فراز قصے کے اشخاص کو پیش آئے ہیں وہ دنیا میں سب کو پیش آیا کرتے ہیں۔ اگر یہ بات نہ ہو تو ڈراما محض تھوڑی دیر کے لیے ہمیں متوجہ کر سکے گا اور ہمارے دل پر اس کا گہرا نقش نہ بیٹھنے پائے گا۔

اشخاص کی اہمیت ڈرامے میں ناول سے اور افسانے کی دوسری اصناف سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں مرقع کی مرکزی تصویر انسان کی ذات ہے اور خارجی دنیا محض پس منظر کا کام دیتی ہے۔ عام فطرت کے جو جلوے دکھائے جاتے ہیں ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ انسانی زندگی کے آئینے کے لیے زنگار کا کام دیں اور چونکہ ڈرامے کو فوری اور قوی اثر پیدا کرنے کے لیے ہر نقش میں گہرا رنگ بھرنے کی ضرورت ہے اس لیے اشخاص کی سیرت میں بھی تازگی اور زندگی پیدا کرنے میں خاص اہتمام کرنا پڑتا ہے۔

ڈراما نگار کے لیے اشخاص کی اندرونی زندگی کی واضح اور جاذبِ نظر تصویر کھینچنا جتنی ضروری ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ اسے اس کی اجازت نہیں کہ ناول لکھنے والوں کی طرح کسی شخص کی نفسی کیفیات کی تحلیل اپنی طرف سے کر سکے۔ اس کے اشخاص خود اپنی گفتگو اور اپنے عمل سے اپنی سیرت کا اظہار کرتے ہیں۔ اس اظہار کے لیے مناسب موقع پیدا کرنا ایک دوسرے سے

مشابہ اور متضاد اشخاص کو اس طرح جمع کرنا کہ ان کی گفتگو سے ہر ایک کے دل کی گہرائی پر روشنی پڑے، ان میں باہمی کشمکش پیدا کرنا تاکہ ان کی خصوصیات اچھی طرح ابھر آئیں۔ یہی ڈرامانگاری کا کمال ہے۔

مگر اس سے بھی زیادہ کمال یہ ہے کہ اشخاص میں انفرادیت کے ساتھ ساتھ جو ان کی ناگزیر صفت ہے ایک طرح کی عمومیت پیدا کی جائے۔ شخص یا کیرکٹر کی تعریف ہی یہ ہے کہ وہ اپنی سیرت میں جداگانہ اور مخصوص صفات رکھتا ہو جو اسے دوسروں سے ممتاز کریں۔ ڈراما نویس مجبور ہے کہ اکثر صورتوں میں اس شان کو قائم رکھے لیکن اسی کے ساتھ اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے قصے کے اہم اشخاص کو کسی طبقے، کسی جماعت یا پوری نوع انسانی کے نمائندوں کی حیثیت سے پیش کرے تاکہ اس کی مثال دوسروں پر بھی صادق آسکے۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لیے مختلف تدابیر اختیار کی جاتی ہیں جن کا ذکر آگے آئے گا۔

اوپر کے صفحوں میں ڈرامے کے بنیادی عناصر کا عام حیثیت سے ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن ڈرامے کی مختلف قسمیں ہوتی ہیں اور ہر قسم میں یہ عناصر ایک خاص صورت اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے ان پر کسی قدر تفصیلی بحث کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اقسام ڈراما کے ذکر کے سلسلے میں ان پر جدا جدا نظر ڈالی جائے۔

(۴)

ڈرامے کی قسمیں:۔

ڈرامے کے قصے کا پڑھنے والوں اور دیکھنے والوں کے احساس و جذبات پر جو عام اثر پڑتا ہے اس کے لحاظ سے اس کی دو قسمیں ہیں (۱) المیہ (۲) فرحیہ۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ڈرامے میں جذبات پر بہت گہرا اثر ڈالنا ہوتا ہے تاکہ تھوڑی سی دیر میں دیکھنے والے کا احساس و مشاہدہ کافی لطف اندوز ہو سکے۔ جس طرح انسان کے سارے جذبات میں احساس کی دو بنیادی کیفیتوں، راحت و الم سے کوئی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے۔ اسی طرح ڈرامے کے پڑھنے یا دیکھنے سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں ان میں بھی راحت یا الم کا رنگ ضرور ہوتا ہے۔ کبھی ڈراما زندگی کا المناک پہلو دکھاتا ہے اور دیکھنے والے کے دل پر لطف مشاہدہ کے ساتھ حسرت و الم کی کیفیت طاری کر دیتا ہے۔ کبھی فرحناک پہلو کا منظر دکھاتا ہے اور

انسان کو محظوظ ہی نہیں بلکہ مسرور بھی کرتا ہے۔ یوں تو ہر ڈرامے میں یہ دونوں رنگ موجود ہوتے ہیں لیکن کسی میں ایک غالب ہوتا ہے اور کسی میں دوسرا۔ جس ڈرامے میں الم کا رنگ زیادہ گہرا ہو وہ المیہ کہلاتا ہے۔ جس میں راحت کا ہو اسے فرحیہ کہتے ہیں۔ بعض وقت المناک اور فرحناک عناصر کا پلّہ برابر ہوتا ہے۔ ایسے ڈرامے کو ہم المفرحیہ کہہ سکتے ہیں اور اسے ایک تیسری قسم قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن زیادہ رواج ڈرامے کی دو ہی قسموں نے پایا ہے اس لیے ہم صرف انھیں کا ذکر کریں گے۔

المیہ :۔ جو شخص مشاہدۂ نفس سے کام لیتا ہے وہ جانتا ہے کہ الم کا جذبہ راحت سے زیادہ قوی گہرا اور دیرپا ہوتا ہے۔ راحت و مسرت سے انسان کے جسم و روح پر ایک مستی سی چھا جاتی ہے۔ ایک نشہ سا مسلط ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس کا احساس کسی قدر کند ہو جاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انتہائی خوشی کے عالم میں انسان کو اپنی کچھ خبر نہیں رہتی اور جب یہ کیفیت گزر جاتی ہے تو اسے ہوش آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کتنا خوش تھا۔ بہ خلاف اس کے الم حس اور ادراک کو اس قدر تیز کر دیتا ہے کہ انسان کو اس کی ہر خلش، ہر کسک صاف محسوس ہوتی ہے۔ جب تک ہم کسی جسمانی یا روحانی کرب میں مبتلا رہتے ہیں، اس کا احساس ہمارے دل پر چھایا رہتا ہے کسی دوسرے احساس کو ابھرنے نہیں دیتا۔ اس لیے ڈرامے کی دو خاص قسموں میں سے المیہ اثر کے لحاظ سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ چنانچہ پہلے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ ڈرامے کا اصل آرٹ المیے میں ظاہر ہوتا ہے ظاہر ہے کہ یہ خیال مبالغے پر مبنی تھا اور جدید زمانے میں غالباً شکسپیر کے فرحیوں کے دیکھنے کے بعد اہل نظر اسے بدلنے پر مجبور ہوئے لیکن اس میں اب بھی کسی کو کلام نہیں ہو سکتا کہ دنیا کی ہر زبان میں بہترین ناٹک تقریباً سب کے سب المیے ہیں۔

المیے کے پڑھنے یا دیکھنے سے جو کیف لوگوں کے قلب میں پیدا ہوتی ہے، اس میں سب سے نمایاں حسرت و الم کے جذبات ہیں لیکن ان کے ساتھ خوف و عبرت، ہمدردی، اور تعریف بھی ملی جلی ہوتی ہے۔ جو ڈراما محض رنج و مصیبت کی تصویر ہے جس کے دیکھنے سے سوائے غم و اندوہ، افسوس اور رقت کے کوئی اثر دل پر نہ ہو وہ المیہ نہیں بلکہ میلو ڈرامہ (رقت انگیز ڈرامہ) کہلاتا ہے۔ کسی شرابی کا شراب خوری کی بدولت تباہ ہو جانا، کسی جواری کا قمار بازی کے پیچھے گھر بار لٹا دینا ایسے واقعات ہیں جنھیں دیکھ کر رنج ہوتا ہے، تکلیف پہنچتی ہے لیکن سوائے ان لوگوں کے جن کی طبیعت میں غیر معمولی درد ہو کسی کو ان بدنصیبوں سے ہمدردی نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ واقعات میلو ڈرامہ

کے ہو سکتے ہیں مگر ایسے کے نہیں۔ کسی بیمار کے جسمانی یا دماغی آلام، کسی مفلس کی فاقہ کشی کی مصیبت دیکھنے والوں کے دل میں افسوس کے ساتھ ہمدردی کے جذبات بھی پیدا کرتی ہے لیکن بجائے خود تعریف کی مستحق نہیں۔ اس لیے جو قصہ محض ان چیزوں کے ذکر پر مبنی ہو اس میں المیے کا رنگ پیدا نہ ہوگا المیے کی شان یہ ہے کہ اس کا ہیرو بلند ہمت اور بلند سیرت ہو اس پر کوئی ایسی مصیبت پڑے جو دل میں رعب اور دہشت پیدا کرتی ہو جس میں خود ہیرو کا قصور نہ ہو یا ہو بھی تو نیک نیتی سے۔ وہ ہمت اور شجاعت سے اس مصیبت کا مقابلہ کرے مگر آخر میں مغلوب ہو کر ہلاک یا تباہ ہو جائے۔
مثال کے لیے شکسپیر کا المیہ آتھیلو لے لیجیے۔ آتھیلو ایک عربی نسل کا سپاہی ہے جو وینس کی جمہوری ریاست میں سپہ سالاری کی خدمت پر مامور ہے۔ وینس کے ایک امیر کی لڑکی ڈیسڈیمونا اس پر عاشق ہو جاتی ہے اور آتھیلو بھی اس کی محبت میں وارفتہ ہو جاتا ہے۔ باوجود ڈیسڈیمونا کے باپ کی مخالفت کے وینس کے فرمانروا ڈیوک کے حکم سے دونوں کی شادی ہو جاتی ہے۔ آتھیلو کا ایک بدطینت ماتحت ایاگو کچھ کینہ پروری سے اور کچھ مقتضائے طبیعت سے اس کے دل میں یہ شبہ پیدا کر دیتا ہے کہ ڈیسڈیمونا ایک اور فوجی افسر کیسیو سے ناجائز محبت رکھتی ہے۔ ایاگو کی شیطانی چالوں سے آتھیلو کا یہ شبہ یقین کے درجے تک پہنچ جاتا ہے وہ ڈیسڈیمونا کو قتل کر دیتا ہے اور اس کے بعد خود بھی جان دے دیتا ہے۔

اس ڈرامے کو پڑھیے تو آپ دیکھیں گے کہ آتھیلو کی بہادری، بلند حوصلگی، عالی ظرفی، سادگی اور ڈیسڈیمونا کا حسن، اس کا بھولا پن، اس کی محبت، عصمت و عفت، وفاداری ہمارے دل کو ابتدا سے موہ لیتی ہیں اور ہم ہیرو اور ہیروئن سے سچی محبت اور ان کا سچا احترام کرنے لگتے ہیں۔ پھر رقابت کا جذبہ جو آتھیلو کے سینے میں جہنم کی آگ کی طرح بھڑکتا ہے اور اس کے جسم و روح کو جلائے ڈالتا ہے ہماری طبیعت میں ایسی گہری دہشت پیدا کرتا ہے جو شاید سخت سے سخت جسمانی اذیت کا منظر دیکھ کر بھی نہ پیدا ہوتی۔ آتھیلو جس جوانمردی اور عالی ظرفی سے اس جذبے کو دبانے کی کوشش کرتا ہے اسے دیکھ کر ہم بے اختیار اس کی تعریف کرتے ہیں۔ مگر آخر میں جب ہم پر یہ دردناک حقیقت کھلتی ہے کہ اس دنیا میں آتھیلو کا سا ہیرو غصے اور غلط فہمی کا شکار ہوتا ہے، ڈیسڈیمونا کی سی ہیروئن اپنے چہیتے اور چاہنے والے شوہر کے ہاتھوں بے گناہ قتل ہوتی ہے تو ہم رنج و الم، افسوس اور ہمدردی کے جوش سے بے تاب ہو جاتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ ہم پر ایک پُراسرار رعب چھا جاتا ہے۔ ایک گہری عبرت طاری ہو جاتی ہے اور یہی المیے

کی جان ہے۔

المیہ لکھنے میں یہ اثر مختلف طریقوں سے پیدا کیا جاتا ہے۔ کبھی اس کا ہیرو باوجود اپنی اعلیٰ سیرت کے اپنی خلقی کمزوری یا غلط فہمی کے سبب سے خود اپنی تباہی کا باعث ہوتا ہے۔ کبھی وہ مافوق الافراد یا فوق الفطرت قوتوں کے ہاتھ میں کھلونا بن کر ہلاک ہوتا ہے اور کبھی اس کے پیش نظر دو متضاد مقاصد یا نصب العین ہوتے ہیں جن میں سے وہ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دے سکتا اور اسی کشمکش میں مارا جاتا ہے۔

ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ ڈرامے کا ایک بڑا اہم عنصر عمومیت ہے یعنی قصے کو اس طرح بیان کرنا ایک شخص کی زندگی پر عام انسانی زندگی کا قیاس کیا جا سکے۔ اس مقصد کے حاصل کرنے کے لیے ڈرامہ لکھنے والے بہت سے ذرائع اختیار کرتے ہیں۔ ایک ذریعہ یہ ہے کہ قصے کا ہیرو بادشاہ یا کوئی بلند مرتبہ شخص بنایا جائے جس کا انجام ایک پورے ملک یا پوری قوم کی زندگی پر اثر ڈالے اور سارے انسانوں کے لیے سرمایۂ عبرت ہو۔ یا پھر اس کی ذات ایک علامت (SYMBOL) ہو جس سے پوری نوعِ انسانی یا ایک پوری قوم مراد لی جا سکے۔ مثلاً ٹیگور کے ڈرامے پوسٹ آفس کا ہیرو امال مشرقی انسان کی روح کی علامت مجسم ہے اور اس کی تمنائے آزادی نوعِ انسان کی اس ابدی آرزو کی علامت ہے کہ وہ عالمِ مجاز سے نجات پا کر عالمِ حقیقت پر پہنچے۔

دوسرا ذریعہ یہ ہے کہ قصے کے ہیرو پر جو مصیبت آئے اس کا ذمے دار مافوق الفطرت قوتوں مثلاً تقدیر کو یا دیوتاؤں کو یا شیطانی روحوں کو قرار دیا جائے۔ اس قصے کے پڑھنے والوں کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ان قوتوں نے جن کا اثر سب انسانوں پر عام ہے، جو ایک شخص کے ساتھ کیا وہی سب کے ساتھ کر سکتی ہیں۔ جدید زمانے میں لوگ ان چیزوں کے قائل نہیں اس لیے ڈراما نویس عموماً ان کی جگہ وراثت سے کام لیتے ہیں۔ یعنی کسی شخص کی مصیبتوں کا ذمے دار اس کے اسلاف کے موروثی اثر کو قرار دیتے ہیں۔ جیسے ابسن کے ڈراما "خبیث روحیں" کے ہیرو کا جو افسوسناک انجام ہوا وہ ان چیزوں کی بدولت ہوا جو اس نے اپنے باپ سے ترکے میں پائی تھیں۔

تیسرا ذریعہ یہ ہے کہ ڈرامے کے اصل قصے میں ڈراما نویس ایک ضمنی قصہ بھی داخل کر دیتا ہے۔ اس میں وہی افسوسناک واقعات جو اصل قصے میں پیش آئے تھے کسی قدر اختلاف کے ساتھ دہرائے جاتے ہیں۔ مثلاً شکسپیر کے کنگ لیر میں جو ناشکرگزاری کا برتاؤ لیر کی بیٹیاں لیر کے ساتھ کرتی ہیں وہی گلوسٹر کے بیٹے گلوسٹر کے ساتھ کرتے ہیں۔ اس تکرار کا اثر دیکھنے والوں پر یہ پڑتا ہے

کہ نیکی کا بیج بونا اور بدی کا پھل پانا کچھ لیرؔ ہی کے لیے نہ تھا بلکہ دنیا میں سبھی کو یہ دن دیکھنا پڑتا ہے۔

المیے کے قصے کی یہ عمومیت عبرت کے اثر کو بڑھاتی ہے۔ مگر رنج والم کے اثر کو گھٹا دیتی ہے۔ مصیبت کا کوئی منظر دیکھتے وقت اگر یہ احساس پیدا ہو جائے کہ یہ حالت زندگی میں ہر شخص پر گزرتی ہے تو نیش الم کی کھٹک بہت کچھ کم ہو جاتی ہے اور آرٹ کے نقطہ نظر سے المیے میں اس کی بہت ضرورت ہے۔ آرٹ جو کیفیت دلوں میں پیدا کرنا چاہتا ہے اس میں اس کی گنجایش نہیں کہ کوئی جذبہ خواہ وہ رنج والم ہو یا راحت و مسرت، حد سے بڑھ جائے کیونکہ پھر احساس میں جمالیاتی رنگ نہیں رہتا جس کے لیے تناسب اور موزونیت لازمی ہے۔ اگر فریاد کی کوئی لے نہیں ہے۔ نالہ پابند نے نہیں ہے تو وہ فریاد اور نالہ چاہے آرٹ سے زیادہ موثر ہو مگر آرٹ نہیں کیونکہ وہ سننے والے کے دل کے تاروں کو چھیڑتا تو ہے مگر اس طرح کہ ان سے ہم آہنگ نغموں کی جگہ بے سری صدائیں نکلتی ہیں۔

اسی وجہ سے باکمال المیہ نویس مصیبت اور تکلیف کے مناظر بہت بڑھا کر یا بہت دیر تک نہیں دکھاتے اور جو کچھ دکھاتے بھی ہیں اس کے المناک اثر کو کم کرنے کے لیے یا تو عمومیت سے کام لیتے ہیں جس کا ابھی ذکر ہوا یا ہیرو کی عظمت اور شجاعت پر زور دے کر ایک تسکین کا پہلو نکالتے ہیں یا طرزِ بیان میں تشبیہ و استعارے کی لطافت وندرت اور دوسری شاعرانہ خوبیاں پیدا کرنے میں غیر معمولی اہتمام کرتے ہیں تاکہ خیال کسی قدر بٹ جائے

اس سے ایک نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ المیہ لکھنے کے لیے بہ مقابلہ نثر کے نظم زیادہ مناسب ہے اور یہ بڑی حد تک صحیح ہے۔ عہد قدیم میں المیہ ہمیشہ نظم میں لکھا جاتا تھا۔ جب سے نثر میں لکھنے کا رواج شروع ہوا، اسی وقت سے ادب میں المیے کی قدر بھی کم ہونے لگی۔ چنانچہ نثر میں اعلیٰ درجے کے فرحیے بہت کثرت سے ہیں مگر المیے معدودے چند ہی ہیں۔ ان میں سے غالباً سب سے بلند درجہ گوئٹے کے فاؤسٹ کا ہے۔ گوئٹے نے اپنے زمانے کے مذاق سے متاثر ہو کر فاؤسٹ کو نثر میں لکھا لیکن اس میں گیتوں اور سنگیتوں کے نام سے نظم کا حصہ بہت کافی ہے اور خصوصاً زیادہ المناک ٹکڑے سب کے سب نظم میں ہیں اور جتنے اچھے المیے نثر میں ہیں ان کا مقصد زیادہ تر اخلاقی اور اصلاحی ہے ۔ جمالیاتی عنصر ان میں بہت کم ہے۔

فرحیہ:۔ جس ڈرامے میں واقعات کی عام رفتار اور قصے کا انجام خوشگوار ہو یعنی جس سے دیکھنے والوں کے دل پر فرحت و مسرت کا اثر ہو، اُسے فرحیہ کہتے ہیں۔ مگر جس طرح وہ کھیل جو محض رنج والم کے

جذبات ابھارتا ہے المیے کی شان نہیں رکھتا، بلکہ ایک کمتر درجے کی چیز ہے اور میلو ڈراما (رقت آمیز ڈراما) کہلاتا ہے۔ اسی طرح وہ کھیل جو محض تفریح اور دل لگی کا باعث ہوتا ہے فرحیے کے معیار سے پست ہوتا ہے اور فارس (نقل) کے نام سے موسوم ہے۔ فرحیے سے راحت و مسرت کے علاوہ دیکھنے والوں کی ایک مستقل کیفیت محسوس ہوتی ہے اور زندگی کا بوجھ اس کے دل پر سے ہٹ جاتا ہے۔

عموماً اس کیفیت کا اظہار ہنسی سے ہوتا ہے۔ اس لیے اگر ہم اس پر غور کریں کہ ہنسی عموماً کن چیزوں پر آتی ہے تو ہم فیصلہ کر سکتے ہیں کہ فرحیے کے کیا عناصر ہونا چاہییں، نفسیات کے ماہروں کا عام طور پر یہ خیال ہے کہ ہنسی کی محرک تین چیزیں ہوتی ہیں۔ کسی شخص کی خفت یا ذلت، اس کا بھونڈا پن یا بے تکا پن، اس کا شخصیت سے محروم اور مشین نما ہونا۔ مثلاً جب کسی کا خصوصاً کسی مرد آدمی کا پیر پھسلے اور وہ گرے تو ہمیں ہنسی ایک تو اس لیے آتی ہے کہ یہ افتاد اس شخص کی خفت کا باعث ہے، دوسرے اس لیے کہ گرتے وقت اور گرنے کے بعد اس کی قطع بے تکی ہو جاتی ہے۔ چہرے کی عجب برزخ ہو جاتی ہے، منہ پھیل کر رہ جاتا ہے۔ ٹانگیں اوپر اٹھ جاتی ہیں تیسرے اس لیے کہ اس کی بے بسی دیکھ کر ایک لمحے کے لیے گویا ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ یہ حضرت اشرف المخلوقات ہیں جن سے ہمیں ہمدردی کرنا چاہیئے بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ گوشت اور چربی کا ایک تودہ ہے جسے تکلیف کا کوئی احساس نہیں۔

فرانسیسی فلسفی برگسان نے ہنسی کے محرکات کی جو تحلیل کی ہے وہ زیادہ مکمل ہے۔ وہ کہتا ہے ہنسی کے لیے تین شرطیں ہیں (۱) اس کا موضوع شکل صورت، وضع قطع یا طرز معاشرت میں سوسائٹی کے عام رنگ سے مختلف ہو (۲) جس حالت میں وہ پایا جائے اس میں اس کی شخصیت چھپ جائے اور وہ مشین یا کٹھ پتلی کی طرح معلوم ہو (۳) دیکھنے والے کو اس وقت اس کے انسانی جذبات کا احساس نہ ہو۔ مثلاً اوپر کی مثال میں بہت موٹا ہونا سوسائٹی کی عام روش سے ہٹی ہوئی چیز ہے، پھر پھسل کر گرنے میں ہر شخص کٹھ پتلی کی طرح مجبور ہوتا ہے اور پھر موٹے آدمی کی بے بسی کا تو کیا پوچھنا ہے۔ رہی تیسری شرط تو ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں بیچارے الفربہ کے جذبات کا کسے احساس ہوتا ہے۔

لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایک اور چیز ہنسی کی محرک ہوتی ہے جس کا برگسان نے ذکر نہیں کیا اور وہ تہذیب اور ثقاہت کے تکلفات سے آزادی کا احساس ہے۔ مثلاً ایک

مجمع میں جہاں سب مقطع اور ثقہ لوگ بیٹھے ہیں اور انسان وہاں بات کرنے بلکہ سانس لینے میں تکلف محسوس کرتا ہے کوئی شخص کوئی موٹی سی گالی بک دے یا پھکڑ مذاق کر بیٹھے تو ہر چند لوگوں کے لیے گالی یا بیہودہ مذاق بجائے خود کوئی ہنسی کی چیز نہیں مگر ایسے موقع پر انھیں بے اختیار ہنسی آجائے گی۔

ہنسی کی اس نفسیاتی تحلیل کو نظر میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ فرجیے میں وہ کیفیت جس پر ہنسی آتی ہے پانچ طرح سے پیدا ہو سکتی ہے۔

(۱) ایک تو کسی شخص کی بے تکی جسمانی صفات سے مثلاً ناک کا بڑا ہونا۔

(۲) اس کی انوکھی ذہنی اور روحانی صفات سے، مثلاً پج مچ کا مذاق یا خبط یا کسی معمولی صفت میں اس قدر مبالغہ جو مراق کی حد تک پہنچ جائے۔

(۳) اس کی نرالی عادتوں اور حرکتوں سے مثلاً کندھے اچکانا، منہ چڑھانا۔

(۴) کسی مضحک حالت کے دکھانے سے۔

(۵) مضحک الفاظ اور فقرے استعمال کرنے سے۔

فرجیہ نگار ان سب ترکیبوں سے کام لیتا ہے لیکن ان کے استعمال میں تناسب کو مدنظر رکھتا ہے۔ جس ناٹک میں محض بے تکی جسمانی صفات یا نرالی عادتیں اور حرکتیں دکھائی جائیں وہ فرجیہ نہیں رہتا بلکہ نقل (فارس) بن جاتا ہے۔ فرجیے میں یہ چیزیں اس حد تک کھپتی ہیں جہاں تک یہ ذہنی اور روحانی بے آہنگی کی علامت ہوں، البتہ انوکھی ذہنی صفات کو نمایاں کرنا مضحک حالتوں کا پیدا کرنا مضحک الفاظ اور فقرے استعمال کرنا فرجیے کا اصل جوہر ہے۔

یہاں تک ہم نے فرجیے کے عناصر مضمون کے لحاظ سے بیان کیے، اب دیکھنا یہ ہے کہ ہنسنے ہنسانے کے لیے طرز ادا کیا اختیار کیا جاتا ہے۔

انسان اپنی خوش طبعی کا اظہار ان تین طرزوں میں سے کسی طرز سے کرتا ہے، مذاق یا دل لگی، ظرافت، طنز۔

مذاق یا دل لگی اسے کہتے ہیں کہ آدمی اپنی فطری شگفتہ طبعی سے ہر بات میں ہنسی کا پہلو ڈھونڈے خود ہنسے اور جس پر ہنسے اسے بھی ہنسائے۔ اس کی بنیاد ہمدردی، یارباشی، کشادہ دلی پر ہوتی ہے۔ مذاق کرنے والے کا مقصد کسی کو خفیف کرنا نہیں بلکہ سب کو خوش کرنا ہوتا ہے۔ وہ جس طرح دوسروں پر چوٹ کرتا ہے اسی طرح اپنے آپ پر بھی فقرے کستا ہے۔ اس کی طبیعت میں یا اس کی باتوں میں کوئی خاص نفاست

یا باریکی نہیں ہوتی لیکن وہ تناسب کا کسی قدر احساس رکھتا ہے اس کی نظر بے ڈول یا بے تکی چیز پر فوراً پڑتی ہے۔ وہ بے ساختہ ہنس پڑتا ہے اور اس کے ہنسنے پر دوسروں کو ہنسی آجاتی ہے۔ مذاق کرنے والا اگر متانت اور خودداری سے بالکل خالی ہو، اس کی باتوں میں بازاری پن کی جھلک اور خوشامد یا مطلب براری کا پہلو ہو تو وہ مسخرا اور اس کا مذاق مسخرا پن کہلاتا ہے۔

وہ مذاق جو پستی کی طرف جھکنے کے بجائے بلندی کی طرف ابھرتا ہے، جس میں نفاست، ندرت ستھرا پن پایا جاتا ہے اُسے ظرافت کہتے ہیں۔

ظرافت کی بنیاد شوخ طبعی، نکتہ سنجی اور ذہنی رعونیت پر ہوتی ہے۔ ظریف آدمی کا احساسِ تناسب اتنا نازک ہوتا ہے کہ وہ ذرا سا بے تکا پن بھی برداشت نہیں کر سکتا۔ جب وہ بے ڈول چیزوں اور بے تکے لوگوں کو دیکھتا ہے تو اس کے دل میں ہمدردی کی جگہ ایک طرح کی حقارت پیدا ہوتی ہے۔ وہ دل لگی باز کی طرح کھلے دل سے اور کھلے الفاظ میں مذاق نہیں کرتا۔ بلکہ برتری کے احساس کے ساتھ اپنے آپ کو لیے دیئے ہوئے لطیف اشاروں اور کناؤں میں چوٹیں کرتا ہے اور اسے اس کی پروا نہیں ہوتی کہ اس سے دوسروں کے جذبات کو ٹھیس لگے گی۔ اس کا مقصد دراصل ہنسانا نہیں بلکہ بے وقوفوں اور سادہ لوحوں کو بنانا اور خفیف کرنا ہوتا ہے۔

اگر ظرافت حد سے زیادہ تلخ اور ترش ہو جائے تو وہ طنز کے درجے پر پہنچ جاتی ہے۔ طنز کرنے والا عموماً اکل کھرا اور مردم بیزار ہوتا ہے۔ اس کی نظر حماقت اور بے تکے پن کے علاوہ اخلاقی کمزوریوں پر بھی ہوتی ہے۔ ان چیزوں کو دیکھ کر اسے تکلیف ہوتی ہے اور وہ ان کی پردہ دری کر کے دوسروں کو بھی تکلیف پہنچانا چاہتا ہے۔ اس کی ہنسی زہرخند کی شان رکھتی ہے اور اس کی ہنسی ظرافت اور غصّے میں ڈوبی ہوتی ہے۔

ان میں سے فرحیے کا مخصوص طرزِ ادا مذاق اور دل لگی ہے۔ ظرافت کا استعمال محدود ہے۔ اس میں باریکی اور شوخی سے کام لیا جاتا ہے، لیکن رعونت کا انداز اختیار نہیں کیا جاتا۔ اکثر اعلیٰ درجے کے فرحیہ نگار مثلاً شکسپیر جن لوگوں کا مضحکہ اڑاتے ہیں، ان کی تحقیر نہیں کرتے بلکہ ان سے ایک حد تک محبت رکھتے ہیں شکسپیر کی ہنسی میں تلخی نہیں ہوتی، اس کی پھبتیوں میں نیش نہیں ہوتا۔ اس کے سب سے مشہور مضحک کیرکٹر فالسٹاف کی حماقت، لالچ، شیخی پر ہم جی کھول کر ہنستے ہیں، لیکن جب وہ اپنے کیے کی سزا پاتا ہے تو ہمیں اس پر رحم آجاتا ہے مولیر جو غالباً فرحیہ نگاری کا سب سے بڑا استاد ہے شکسپیر سے زیادہ سخت گیر ہے لیکن اس کا دل بھی رعونت و تحقیر کے جذبات سے خالی ہے، وہ جن

لوگوں کا خاکہ اُڑاتا ہے انھیں اپنے سے کم درجے کا مخلوق نہیں بلکہ اپنی طرح انسان سمجھتا ہے۔

بقیہ دو طرز یعنی مسخرا پن اور طنز فرچیے کے لیے مناسب نہیں۔ مسخرے پن پر ہنسی ضرور آتی ہے لیکن خوشی کی جو کیفیت اس سے پیدا ہوتی ہے وہ سطحی اور عارضی ہوتی ہے، اس سے تھوڑی دیر دل بہلتا ہے لیکن زندگی کی دشواریوں میں کوئی مستقل سہولت حاصل نہیں ہوتی۔ اس طرز کا محل استعمال نقل (فارس) ہے جو عوام میں بہت مقبول ہے لیکن خوش مذاق لوگوں کی نظر میں زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔

طنز کی گنجائش فرچیے میں اور کم ہے۔ فرچیے کی سبک روی اس کی تلخی اور ترشی کا بار نہیں اٹھا سکتی۔ طنز کی جان غم و غصہ اور نفرت کے جذبات ہیں جو مذاق کے ہلکے سے پردے میں چھپے ہوتے ہیں۔ تنقید اور تضحیک کے لیے یہ بہت اچھا آلہ ہے۔ لیکن فرچیے میں جس کا اصل مقصد تفریح اور خوش وقتی ہے، اس کی آشفتہ نوائی سارے عیش کو تلخ کر دیتی ہے۔

ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ ہنسی زیادہ تر ان لوگوں پر آتی ہے جن میں شخصیت نہ ہو بلکہ کٹھ پتلی کی طرح کسی بیرونی قوت کے اشارے پر حرکت کرتے ہوں اس لیے فرچیے میں جس کا دار و مدار ہی اس پر ہے کہ ہر شخص کو مضحک حالت میں دکھایا جائے، عموماً کوئی نمایاں شخصیت رکھنے والا کیرکٹر یعنی ہیرو نہیں ہوتا۔ اگر کسی کیرکٹر کو خاص طرح سے مضحک بنایا جائے تو اس کی شخصی حیثیت پر زور نہیں دیا جاتا۔ بلکہ اس سے کسی جماعت یا طبقے کے نمونے (TYPE) کا کام لیتا ہے۔ مثلاً مولیر کے ڈراموں میں کنجوسوں اور عیاروں وغیرہ کے کردار۔ اکثر فرچیوں میں اصل قصے کے ساتھ ایک یا زیادہ ضمنی قصے بھی ہوتے ہیں جن کے اشخاص کی اہمیت قریب قریب مساوی ہوتی ہے۔ اس طرح فرچیے میں عمومیت کا رنگ جس کے لیے المیے میں خاص اہتمام کرنا پڑتا ہے، خود بخود پیدا ہو جاتا ہے۔ عمومیت پیدا کرنے کی اور ترکیبیں مثلاً ما فوق الفطرت قوموں کا ذکر فرچیے میں کام نہیں دیتا کیونکہ ان سے خوف اور دہشت کا اثر پڑتا ہے۔ اور یہ فرچیے کی منشا کے خلاف ہے۔

ڈرامے کی نشو و نما عہد قدیم سے انیسوی صدی کے شروع تک

انسانی زندگی کی تمثیلیں ناٹک کے ذریعے دکھانے کی رسم اکثر قوموں میں قدیم زمانے سے پائی جاتی ہے لیکن اسے ادبی اور شاعرانہ حیثیت پہلے پہل چینیوں، یونانیوں اور ہندوؤں نے دی۔ ان تینوں قوموں نے ایک دوسرے سے متاثر ہوئے بغیر الگ الگ اس صنعتِ شاعری کو ایجاد کیا۔ یونانیوں میں اس رسم کی بنیاد اس طرح پڑی کہ ان کے یہاں ابتدا سے ڈایوٹی سیس دیوتا

کی پوجا کے سلسلے میں مذہبی روایات ناٹک کی شکل میں دکھائی جاتی تھیں۔ جب یونانیوں تمدن نے ترقی کی تو شعرا اس رسم کے لیے خاص ڈرامے تیار کرنے لگے۔ عام دستور یہ تھا کہ اس موقع پر ایک فرجیہ اور تین المیے دکھائے جاتے تھے جو ڈراما نگار چوٹی کے سمجھے جاتے تھے' ان کے ڈرامے اس کام کے لیے منتخب ہوتے تھے۔ یونانی زبان کے اکثر بہترین ڈرامے اسی تقریب میں لکھے گئے۔

یونانیوں میں ڈرامے کے اصول وضوابط سب سے پہلے ارسطو نے اپنی شعریات (POETICS) میں مرتب کیا، ارسطو کی خصوصیت یہ ہے کہ یونانیوں کے ذہن نے اپنی فطری تخلیقی رو میں علم و ادب اور فنون لطیفہ کے جو نمونے پیدا کیے تھے اس نے ان کا غور و فکر سے مطالعہ کیا اور ان کے اہم عناصر دریافت کر کے علمی قوانین بنا دیے تاکہ آئندہ نسلیں اپنے بزرگوں کے تجربوں سے فائدہ اُٹھائیں اور بنے بنائے راستوں پر چل کر کم وقت میں زیادہ ترقی کر سکیں۔ اس کے عہد میں باکمال شعرا صرف المیے لکھتے تھے۔ اچھے فرجیے یا تو اس سے پہلے لکھے گئے یا اس کے بعد۔ کچھ اس وجہ سے اور کچھ اپنی فطری سنجیدگی اور خشک مزاجی کی بدولت اس نے اعلیٰ ڈراما صرف المیے کو قرار دیا اور فرجیہ کو ادنیٰ درجہ کی چیز سمجھ کر اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی۔ اس کے عہد میں اسٹیج بالکل ابتدائی حالت میں تھی۔ فنی (TECHNICAL) ذرایع بہت محدود تھے۔ پردوں کے بدلے میں بڑی دقت ہوتی تھی۔ اس لیے اس نے یہ اصول قرار دیا کہ ڈرامے میں صرف ایک قصہ ہو، ہر قصے کا محل وقوع ابتدا سے آخر تک ایک ہو اور زمانۂ وقوع جہاں تک ممکن ہو مختصر دکھایا جائے۔ یہ سہ گونہ وحدت کا قانون کہلاتا ہے۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا نظریہ یونانی حالات کا پابند تھا اور اس نے جو اصول بنائے تھے وہ ہمیشہ کے لیے نہ تھے۔

مگر جب یونانیوں کے تمدن کا زوال ہوا اور ان کی وراثت اہل روما کو ملی تو انھوں نے اپنی فطری تقلید پرستی کی بدولت فنون لطیفہ میں یونانیوں کے بنائے ہوئے اصولوں کو دوامی قانون سمجھا جس کی مخالفت ان کے نزدیک کسی طرح جائز نہ تھی۔ ہوریس نے ارسطو کے ضوابط کی تشریح کی اور ان کی پابندی کو ہر ڈراما نگار کے لیے لازمی قرار دے دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رومیوں کے ڈرامے کی آزاد نشو و نما رک گئی اور وہ زیادہ ترقی نہ کر سکا۔ قرون وسطیٰ میں کلیسا کی مذہبی سختیوں کے سبب سے ڈرامے کو اور تنزل ہوا۔ اس زمانے میں زندگی پر مذہب اور کلیسا کا رنگ چھایا ہوا تھا اس

لہ اس دیوتا کے متعلق ابتدا میں یہ عقیدہ تھا کہ وہ سارے نباتات کے اُگنے اور بڑھنے کا کفیل ہے۔ لیکن آگے چل کر اس کا کام محض یہ سمجھا جانے لگا کہ انگور میں شراب پیدا کرے۔ اسی کو (BACCHUS) کہتے ہیں۔

یہ ڈراما بھی اسی رنگ میں رنگ گیا۔ لوگ اپنے ذوقِ تمثیل کو مذہبی سوانگ سے پورا کرتے تھے جس میں مسیح کی ولادت اور شہادت، اولیا کی زندگی کے سیدھے سادے قصے ہوتے تھے مگر اصولِ فن میں بدستور یونانیوں کی تقلید ہوتی تھی۔ عہد جدید میں سب سے پہلے شکسپیر نے جو قدیم علوم سے بالکل ناآشنا تھا فطری تخلیق کی بدولت ڈرامے کو فرسودہ قوانین کی پابندی سے آزاد کر کے آسمان تک پہنچا دیا۔ مگر سولھویں صدی کے نقاد اب تک پرانے ضوابط کے قائل تھے اور شکسپیر کے ڈراموں کو بے اصول سمجھ کر رد کر دیتے تھے۔ جو لوگ اس بادشاہِ سخن کے قائل تھے انھوں نے بھی اصولِ فن میں کسی طرح کی تبدیلی گوارا نہیں کی، ہاں اتنا کیا کہ شکسپیر کو مستثنیٰ قرار دے دیا۔ ڈرامے کی تنقید میں یہ قدامت پرستی اٹھارھویں صدی تک جاری رہی، البتہ سترھویں صدی میں ڈرائیڈن اور اٹھارھویں صدی میں ڈاکٹر جانسن نے لوگوں کو اس طرف توجہ دلائی کہ ارسطو کے اصول بہت سی باتوں میں اس کے عہد کے حالات کے پابند تھے اور جب وہ حالات بدل گئے تو ان اصولوں کی پابندی بھی لازمی نہیں رہی۔ ان نقادوں نے اس بات پر زور دیا کہ شکسپیر کی کامیابی کا راز یہی ہے کہ اس کی تخلیق نے فرسودہ ضوابط کی زنجیروں کو توڑ کر اپنے دائرۂ عمل کو وسیع کر لیا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں رومانی تحریک کے بانی ہرڈر نے تو فنِ تنقید میں کایا پلٹ ہی کر دی۔ اس کا بنیادی اصول یہ تھا کہ ہر قوم اور ہر دور کی ایک مخصوص شاعرانہ روح ہوتی ہے جو اپنے اظہار کے لیے خود راہ نکالتی ہے۔ اس کے خیال میں ادب اور شاعری کو دوامی قواعد و ضوابط کا پابند بنانا گویا ان کی روح کو طوق اور سلاسل میں جکڑ رکھنا ہے۔ رومانی دور کے ڈراموں میں جو جدتیں پیدا کی گئیں انھیں دیکھ کر سولھویں اور سترھویں صدی کے نقاد آپے سے باہر ہو جاتے ہیں۔ سہ گونہ وحدت کا قانون بالکل پس پشت ڈال دیا گیا۔ ڈرامے کے طول میں کسی طرح کی پابندی نہ رہی۔ المیے کا موضوع بجائے بادشاہوں کی زندگی کے عوام کی زندگی بن گئی۔

شکسپیر کے عہد اور رومانی دور کے ڈرامے میں قدیم یونانی رومی ڈراما یا قرونِ وسطیٰ کے فنِ تمثیل کے مقابلے میں جو تبدیلیاں ہوئیں وہ محض قانونِ صورت اور اصولِ فن کے لحاظ سے نہ تھیں بلکہ عہدِ جدید میں شاعری کی اور اصناف کی طرح ڈرامے کا مزاج ہی بدل گیا۔ یہ تغیر اصل میں انسان کے نفسی انقلاب کا نتیجہ تھا۔ یونان کے سقراطی دور اور روما کے شہنشاہی دور کا انسان ایک ایسے تمدن کا حامل تھا جو بڑھاپے کی منزل میں پہنچ چکا تھا۔ اس کے خیالات میں پختگی تھی اور سادگی جو پختگی کا لازمی نتیجہ ہے۔ یہی پختگی اور یہی سادگی اس زمانے کے فلسفے میں آرٹ اور خصوصاً ڈرامے میں پائی جاتی ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں مسیحی مذہب نے رومی المانی قوموں میں پہنچ کر ایک

نئے تمدن کی بنیاد ڈالی جسے ہم مغربی تمدن کہہ سکتے ہیں، صدیوں تک یہ تمدن بچپن کی حالت میں رہا۔ لوگوں کے دلوں پر بھولے پن، عقیدت اور تقلید کا رنگ غالب تھا جس کا اثر اس عہد کے طرزِ تعمیر شاعری ڈراما، سبھی چیزوں پر پڑا۔ شکسپیر کے زمانے میں اس تمدن نے جوانی میں قدم رکھا تھا۔ اس کے ہمعصروں کے جذبات میں تلاطم برپا تھا، ان کے تخیل میں ہیجان پیدا ہو گیا تھا کیونکہ ان کے نفس میں نئی قوتیں امنگیں اور آرزوئیں پیدا ہو رہی تھیں یا بقول افلاطون کے ان کا مرغِ روح پر پرواز پیدا کر رہا تھا۔ اس سیلابِ تخیل، طوفانِ آرزو، جوشِ جوانی کو راہ پر لگانے کے لیے اٹھارھویں صدی کی نئی روشنی کی تحریک نے عقلیت کے پشتے تیار کیے۔ لیکن یہ دریا ان کے روکے نہ رکا۔ اٹھارھویں صدی کی شاعری اور ڈرامے میں لیسنگ اور اس کے ہمعصروں کی کوششوں سے کچھ دن نختگی، سنجیدگی، ضبط کا چلن رہا لیکن رومانی تحریک نے وضعِ احتیاط سے اکتا کر عقل کا گریبان چاک کر دیا اور جذبات پرستی کا دور دورہ ہو گیا۔ قلبِ انسانی کی گہرائی سے احساس اور تخیل کے چشمے اُبل پڑے اور بحرِ زخار کی طرح پھیل گئے۔

مگر انسان تمدن اور انسانی روح کو پھیلنے کے بعد اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ آپ کو سمیٹے، جوانی کی شوریدہ سری اور مطلق العنانی تھوڑے دن رہتی ہے پھر خود بخود احساس ہوتا ہے کہ بس اب سنبھلنے کا وقت ہے۔ یہ صورت مغربی تمدن کو انیسویں صدی کے نصف اول میں پیش آئی۔ رومانی دور کی جذبات پرستی نے تخیل کو بڑی وسعت دی تھی اور احساس کو بہت تیز کر دیا تھا۔ لیکن بہت جلد یہ معلوم ہو گیا کہ محض تخیل، احساس اور جذبات کی بنا پر مکمل تمدنی زندگی کی تعمیر نہیں ہو سکتی۔ اہلِ نظر تنقید اور غور سے کام لینے لگے اور ایک با اصول اور مستحکم عقیدۂ زندگی تلاش کرنے لگے۔ اس جستجو کا پہلا علمبردار شاعری اور ڈرامے میں گوئٹے ہے۔ گوئٹے ابتدائی عمر میں رومانی شاعر تھا۔ لیکن مدت تک زمانے کے نشیب و فراز دیکھنے کے بعد اس کے عقائد بہت کچھ تبدیل ہو گئے اور وہ زندگی کا ایک برتر اور بہتر نصب العین تلاش کرنے لگا۔

لیکن گوئٹے انقلاب کا قائل نہیں تھا بلکہ ارتقا کو مانتا تھا۔ وہ تاریخ کے ہر دور کو تمدنی نشوونما کے سلسلے کی ایک کڑی سمجھتا تھا اور کسی کڑی کو توڑنا اُسے گوارا نہ تھا، رومانی خیالات کا اس پر گہرا اثر تھا اور ان کی خامیوں سے واقف ہو جانے کے بعد اس نے انھیں بالکل رد نہیں کیا بلکہ ان کے ایک اہم عنصر کو اپنے فلسفۂ زندگی میں جذب کر لیا۔ اس کے نزدیک رومانیوں کی جذبات پرستی، انفرادیت، بے اصولی، بے راہ روی سطحی اور عارضی چیز تھی لیکن ان کی باطنیت

بڑی گہری حقیقت پر مبنی تھی۔ اس باطنیت کو اس نے لے لیا لیکن یوں نہیں کہ حواسِ ظاہری اور عقل کو معطل کر کے نامعلوم قوتوں کے آگے سر جھکا دیتا بلکہ اس طرح کہ انسانی زندگی کو اس نے ایک مجازی چیز قرار دیا جو عقل وادراک کے مرحلوں سے گزرتی ہے اور ایک منزل پر پہنچ کر حقیقت کے آغوش میں چلی جاتی ہے۔ اس کے آگے جو کچھ ہوتا ہے اس کی کسی کو خبر نہیں اور نہ ہو سکتی ہے۔

مگر گوئٹے کے بعد انیسویں صدی کے نصف دوم میں یورپ کی زندگی اور خیالات میں بڑا انقلاب ہو گیا۔ سائنس کی ترقی اور اس کے استعمال سے صنعت کو بے حد فروغ ہوا۔ بڑے بڑے کارخانے کھل گئے۔ دیہات کی آبادی کھچ کر شہروں میں آ گئی، زندگی کی ضروریات بڑھ گئیں اور ان کے پورا ہونے میں دقت ہونے لگی۔ کارخانے کے مزدور جب دفعتاً ایک نئی فضا میں آئے تو ان کی سماجی زندگی کا شیرازہ بالکل بکھر گیا۔ ان معاشی اور سماجی پیچیدگیوں کے سبب سے لوگوں میں ایک عام بے چینی پیدا ہوئی اور یہ محسوس ہونے لگا کہ نئے مادی حالات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے حکومت وسیاست، مذہب واخلاق ہر چیز میں انقلاب کی ضرورت ہے۔

قدرتی بات تھی کہ اس زمانے میں روزمرہ زندگی کے واقعات نے لوگوں کو اس قدر متوجہ کر لیا کہ زندگی کی حقیقت اور اس کے آغاز وانجام پر غور کرنے کی فرصت نہیں رہی، ادھر نظری فلسفے پر ثبوتیت کا رنگ چھا گیا۔ یعنی علم کا تنہا معیار تجربہ اور مشاہدہ قرار پایا اور تخیل، وجدان اور باطنی احساسات ناقابل اعتبار سمجھ کر ترک کر دیے گئے، ادھر علمی فلسفے میں افادیت دخیل ہو گئی۔ زندگی کا اعلیٰ مقصد حصولِ راحت ٹھیرا اور اس کے حصول کا ذریعہ سائنس۔

عام خیال یہ تھا کہ زندگی کی تشکیل اور تہذیب کو مذہبی عقائد یا فلسفیانہ تخیلات پر نہیں چھوڑنا چاہیے بلکہ تجربے اور مشاہدے کے ذریعے سے اس کا ایک صحیح علم مرتب کرنا چاہیے۔ اس علم کا نام عمرانیات (SOCIALOGY) رکھا گیا اور یہ سارے علوم کا سرتاج سمجھا جانے لگا۔

اس انقلاب کا اثر ناول نویسی اور ڈرامے پر بھی بہت گہرا پڑا۔ ان فنون کا مقصد اب تک یہ سمجھا جاتا تھا کہ انسان کے ذوقِ جمال اور ذوقِ مشاہدہ کو پورا کریں۔ ان سے زندگی کی تنقید یا اصلاح کا کام اگر لیا جاتا تھا تو محض ضمنی طور پر۔ اب ان کا سب سے بڑا فرض یہ قرار دیا گیا کہ فرسودہ اصولوں اور عقیدوں کی چھاڑ کریں اور زندگی کے نصب العین پیش کریں۔ عمرانیات کے جو مسئلے اس زمانے میں عام طور پر چھڑے ہوئے تھے مثلاً فرد کی جسمانی اور روحانی آزادی عورتوں اور مردوں کی مساوات، مروجہ اخلاق کی تنقید وغیرہ، وہی ناولوں اور ڈراموں کے موضوع بن گئے۔

بے قید تخیل اور بے لگام جذبات پر اب بڑی قدغن ہونے لگی۔ ایسی باتیں جن میں واقعیت کا رنگ نہ ہو بالکل ترک کر دی گئیں۔ مافوق الفطرت عناصر جیسے دیوتا، تقدیر، جن، پری وغیرہ، جن سے پہلے ڈرامے میں بہت کام لیا جاتا تھا، اب صرف بچوں کی کہانیوں تک محدود رہ گئے۔ ان سے جو تمثیلی اثر پیدا ہوتا تھا وہ اب زندگی کی ظاہری قوتوں مثلاً وراثت، قوت حیات اور نفسیاتی عناصر سے پیدا کیا جانے لگا۔ یوں بھی صنعتی ترقی نے اسٹیج پر ہر طرح کے مناظر دکھانے میں اتنی آسانی پیدا کر دی تھی کہ ڈرامے کے زور اور اس کی دلچسپی میں کوئی کمی نہیں ہونے پائی۔

یہ نئی روح ناروے کے ڈراما نگار ابسن کی تصانیف میں سب سے زیادہ نمایاں ہے اس لیے وہی نئے ڈرامے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ ابسن یہ محسوس کرتا تھا کہ مغربی سماج کے اصول و قواعد اور اخلاق و رسوم فرسودہ ہو چکے ہیں، ان میں اتنی جان نہیں کہ ہر نئے زمانے کے ساتھ چل سکیں اور نئی زندگی کی ضرورتوں کو پورا کر سکیں۔ لوگ محض قدامت پرستی کے سبب سے ان سے اب تک مانوس ہیں۔ اور وہ ان میں اتنی بصیرت پیدا کرنا چاہتا تھا کہ پرانے خیالات اور رسم و رواج کی کمزوری کو سمجھ لیں اور اتنی ہمت کہ ان زنجیروں کو توڑ کر پھینک دیں۔ جب وہ اصلاح کے جوش میں اپنے عہد کے اصول اخلاق پر پے در پے حملہ کرتا ہے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے سے اجتماعی اخلاق ہی کا قائل نہیں اور اس کے نزدیک فرد انسانی پر باہر سے یعنی مذہب یا تمدن کی طرف سے کسی طرح کی قیود عائد نہیں کرنا چاہییں بلکہ اسے اس کی حالت پر چھوڑ دینا چاہیے تاکہ اس کی جبلتیں اور صلاحیتیں آزادی سے نشو و نما پا سکیں۔ لیکن اس کی تصانیف کو غور سے دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس حد تک نراجی نہیں ہے۔ اس کا منشا اصل میں یہ ہے کہ اخلاقی اصول اور رسوم جو انسان کی مادی اور روحانی ترقی میں مدد دینے کے لیے وضع کیے گئے ہیں، اسی حد تک قابل عمل ہیں جب تک وہ زمانے کے حالات، فرد کے فطری رجحانات اور اس کی مخصوص ضرورتوں سے نہ ٹکرائیں۔ جہاں یہ تصادم پیدا ہو تو جیتے جاگتے انسان کی راحت و عافیت کو مقدم سمجھنا چاہیے اور بے رنگ اور بے جان اصولوں کی پروانہ کرنا چاہیے۔ اگر یہ کشمکش اکثر پیدا ہونے لگی تو سمجھنا چاہیے کہ اب ہمارا مروجہ اخلاق زندگی کا ساتھ نہیں دے سکتا اور نظرثانی کا محتاج ہے۔

ابسن کا کمال یہ ہے کہ باوجود تنقیدی اور مصلحانہ طرز اختیار کرنے کے وہ آرٹ کو کبھی ہاتھ سے نہیں دیتا۔ اس کے اصلاحی جوش اور اس کی انقلاب پسندانہ شورش نے اس کی شاعری کو کسی طرح کا نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اس کے کام میں اور زیادہ زور، اس کے انداز بیان میں اور زیادہ

سوز و گداز پیدا کر دیا۔ وہ اپنے عہد کی معاشرت کا نقاد ہے۔ نئی سماجی تحریک کا علمبردار ہے مگر اسی کے ساتھ وہ شاعر ہے اور اس کے یہاں رومانی رنگ صاف نظر آتا ہے۔ آگے چل کر یہ رنگ ہلکا ہو گیا مگر پھیکا نہیں پڑنے پایا۔ آغاز صدی کے رومانیوں میں اور ابسن میں اتنا فرق ہے کہ ان لوگوں کی نظر کو جذبات پرستی نے دھندلا کر دیا تھا اور انھیں انسانی زندگی گویا کہر میں چھپی ہوئی نظر آتی تھی۔ مگر ابسن کو بس اتنا نشہ تھا کہ اس کا احساس تیز ہو گیا تھا اور راگ میں کوئی فرق نہیں آیا تھا۔ اس میں وہی داخلیت تھی اور وہی انفرادیت مگر تنقید اور تحلیل کے ساتھ سموئی ہوئی۔ یہ تحلیل منطقی تحلیل نہ تھی جو زندگی کے پھول کو بے جان سمجھ کر اس کی پتی پتی الگ کر کے دیکھتی ہے، بلکہ نفسیاتی تحلیل جو اس کے اندر سما کر اس کے رنگ و بو، اس کی تازگی اور خوش نمائی کا جائزہ لیتی ہے۔ اور اس کے خونِ دل اور چاکِ جگر کا بھید پاتی ہے۔

ابسن نے "دشمنِ خلق" میں فرد اور جماعت کے تعلقات سے بحث کی ہے۔ "گڑیا کا گھر" اور "سمندر کی خاتون" میں مرد اور عورت کے تعلقات پر تبصرہ کیا ہے۔ لیکن یہ "بحث" اور یہ "تبصرہ" خشک علمی مذاکرے نہیں ہیں، بلکہ ان میں آرٹ کی سبکدستی نے دلکشی اور دلربائی پیدا کر دی ہے "دشمنِ خلق" جماعت خلاف، فرد کا نعرۂ جنگ، "سمندر کی خاتون" اور اس سے بھی بڑھ کر "گڑیا کا گھر" مرد کے مقابلے میں عورت کا اعلانِ آزادی ہے۔ مگر ان میں سے کسی میں مناظرے کی درشتی اور تلخی، شاعر کی نرمی اور حلاوت پر غالب نہیں آئی۔

آخری عمر میں ابسن کے شاعرانہ تخیل نے واقعیت نگاری میں استعاریت کا رنگ پیدا کر دیا۔ اس کا عمدہ اور مشہور ڈرامہ "ماہرینِ فنِ تعمیر" ہے قصہ یہ ہے کہ ایک دنی الطبع ماہرِ فنِ تعمیر سونیس کچھ خود غرضی اور کچھ رشک کے سبب سے اپنے نوجوان نائب راگز کی ترقی کو روکنا چاہتا ہے، وہ سمجھتا ہے کہ اگر راگز اس کی ملازمت ترک کر کے اپنا کاروبار الگ جاری کر دے گا تو اس کے گاہک ٹوٹ کر راگز کی طرف چلے جائیں گے اور اس میں اس کا بڑا نقصان ہے۔ علاوہ اس کے اسے یہ گوارا نہیں کہ شباب کا بڑھتا ہوا زور بڑھاپے کی گھٹتی ہوئی قوت پر فتح پائے۔ اس لیے ایک طرف تو راگز کے بنائے ہوئے نقشوں میں خواہ مخواہ عیب نکال کر اس ہمت کو پست کرتا ہے اور دوسری طرف راگز کی منگیتر کے بھولے دل کو اپنے دامِ الفت میں گرفتار کر لیتا ہے تاکہ نہ وہ خود اس کی نوکری چھوڑے اور نہ راگز کو چھوڑنے دے۔ مگر شباب ایک نوجوان سیلانی لڑکی ہلڈا کی شکل میں آتا ہے اور اس کے دل کو پُراسرار طریقے سے تسخیر کر لیتا ہے۔ ہلڈا اسے

اس پر آمادہ کرتی ہے کہ اپنی بنائی ہوئی عمارت کے مینار پر جاکر چڑھے۔ سولینس لکڑی کے ڈھانچے پر جو معماروں نے مینار کے گرد کھڑا کر دیا ہے، چڑھتا ہے۔ مگر آخری زینے پر پہنچ کر اس کا سر چکرا جاتا ہے اور وہ اس بلندی سے زمین پر گر کر مر جاتا ہے۔ اس طرح پیری کو شکست ہوتی ہے۔ مگر بڑی شاندار شکست۔ ابسن کو اس ڈرامے میں یہ دکھانا مقصود ہے کہ موجودہ نسل کا آئندہ نسل کی اٹھان کو روکنا گویا قانون فطرت کا مقابلہ کرنا ہے اور اس کا انجام ناکامیابی ہے۔ مگر یہ ناکامیابی پیری کے لیے باعث ذلت نہیں۔

اس ڈرامے کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ ڈرامے کے جدید دور میں رومانیت کی روح معدوم نہیں ہوئی بلکہ نئے روپ میں علامتیت (SYMBOLISM) کے نام سے تخیل کی آگ کو ہوا دیتی رہی۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ رومانیت تو عجائب پسندی کی دھن میں واقعیت کے قوانین سے صریحی انحراف کرتی ہے، جذبات پرستی کے جوش میں اعتدال کے اصول کو کھلم کھلا توڑتی ہے مگر علامتیت عقل اور عادت کے پردے کو قائم رکھتی ہے اور اس کے پیچھے سے رموز و اسرار کی جھلک دکھاتی ہے۔ یہ طرز بیان جو ابسن کے یہاں صرف آخری دور میں نظر آتا ہے، اسٹرنڈبرگ میٹرلنک، روستان کے یہاں عام ہے۔ آئرلینڈ کے ڈراما نگاروں، خصوصاً ییٹس کی تمثیلوں میں یہ استعاریت اور گہری ہو کر باطنیت بن گئی ہے۔

روستان، میٹرلنک اور رہاؤ پٹمان کی بعض تمثیلوں اور خود ابسن کے نوجوانی کے ڈراموں میں رومانیت اپنی اصلی حالت میں بھی نظر آتی ہے۔ مگر یہ ڈوبتے ہوئے سورج کی آخری کرنیں ہیں جن سے شام مغرب کی سنجیدگی اور افسردگی کم نہیں ہوئی۔

زمانے کا عام رجحان، جیسا ہم پہلے کہہ چکے ہیں، واقعیت نگاری اور اخلاق و معاشرت کی تنقید کی طرف تھا۔ ڈرامے عموماً اس قسم کے موضوع پر لکھے جاتے تھے۔ جیسے شادی اور اس کے بعد زندگی، طلاق کا مسئلہ، مرد اور عورت کے جنسی تعلقات، عشق و محبت، عزت و وقار اور غیرت و حمیت کے موجودہ نصب العین کی تنقید سرمایہ داروں اور مزدوروں کی کشمکش وغیرہ وغیرہ۔

خوف تھا کہ ان خشک اور سنجیدہ مسائل پر تنقیدی بحث کرنے سے ڈرامے میں آرٹ کا عنصر گم ہو جائے گا۔ لیکن اس دور کے تمثیل نگاروں کا کمال تھا کہ انھوں نے اپنی تصانیف میں فن کی خوبی اور دل کشی کو قائم رکھا۔ ابسن کے علاوہ اس کے ہمعصر اسٹرنڈبرگ جرمنی کے ہاؤپٹمان اور زوڈرمان، آسٹریا کے اشنتلر، انگلستان کے گالسوردی کے قلم میں یہ جادو تھا کہ انھوں نے

زندگی کی عکسی تصور میں بھی نقاشی کا لطف پیدا کر دیا۔

لیکن فرانس کے زولا اور بریو تصانیف کو دیکھ کر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ واقعیت نگاری اور سماجی تنقید کو آرٹ بنا دینا ہر ایک کا کام نہیں ہے۔ زولا کی فحش اور بے رنگ اور بریو کی خشک اور پھیکی تمثیلیں نہ صرف آرٹ سے خالی ہیں بلکہ شہوانی جذبات اور خبیث امراض کی بے حجابانہ نمائش سے ذوق سلیم کو اس قدر آزردہ کر دیتی ہیں کہ تنقیدی اور اصلاحی مقاصد میں بھی ان کی کامیابی بہت محدود ہے۔ بات یہ ہے کہ سماجی تنقید اور مصلحانہ تبلیغ کو کامیابی کے انتہائی درجے پر پہنچانے کے لیے جن عناصر کی ضرورت ہے یعنی اخلاقی خلوص اور جوش، سوزِ درد اور طنز و ظرافت، ان کی زولا اور بریو میں بہت کمی تھی۔ دوسرے ڈراما نگاروں میں جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ چیزیں موجود تھیں مگر اسی حد تک کہ آرٹ کی سبک روی میں خلل نہ پڑے۔ اخلاقی مقاصد کے آگے آرٹ کی پروا نہ کرنا اور اس کے باوجود لوگوں کے قلوب کو تسخیر کر لینا صرف دو شخصوں کے حصہ میں آیا جن میں ایک روس کا ناول نویس ٹالسٹائی تھا۔ دوسرا انگلستان کا ڈراما نگار برنارڈ شا۔ ٹالسٹائی نے سوز و درد سے، برنارڈ شا نے طنز و ظرافت سے یورپ کی ادبی دنیا میں قیامت برپا کر دی۔ ان دونوں کے فلسفۂ زندگی میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ لیکن یہ بات دونوں میں مشترک ہے کہ ان کے اصلاحی جوش اور خلوص نے آرٹ کے قدر دانوں کی آنکھوں میں چکاچوند ڈال دی۔

(مضامینِ عابد)

ہر گز نہ میرد آں کہ دلش زندہ شد بہ عشق

۴ مارچ کو جب میں دہلی سے روانہ ہوا تو شفیق صاحب کی طرف سے سخت تشویش تھی۔ مگر اس کے بعد احباب کے خطوط سے یہ معلوم ہوتا رہا کہ طبیعت رفتہ رفتہ سنبھل رہی ہے۔ ۲ اپریل کو یکایک خبر آئی کہ شفیق گزر گئے۔ دل پر ایک گھونسہ سا لگا۔ معلوم ہوتا تھا کہ خون رگوں میں جم گیا ہے۔ احساس کند اور دماغ ماؤف ہو گیا ہے۔ یہ کیفیت کم و بیش کئی روز تک رہی۔ جب ذرا سوچنے کے قابل ہوا تو سوچا واقعی شفیق مر گئے؟ کیا ایسا زندہ دل بھی مر سکتا ہے؟ یہ سلسلہ آگے بڑھا۔ سوال پیدا ہوا کہ زندگی کسے کہتے ہیں اور موت کیا ہے؟ فلسفے کی موشگافیوں سے بچ کر ایک موٹی سی بات یہ سمجھ میں آئی کہ زندگی ایک دریا ہے جو ہمیشہ حرکت میں رہتا ہے۔ انفرادی ہستی دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک حباب کی ہستی، جو چھوٹا ہو یا بڑا، اپنے آپ کو دریا سے مشخص اور ممتاز کرنا چاہتا ہے۔ اگر کامیاب ہوا تو جتنی دیر رہتا ہے کم و بیش نمود کے ساتھ رہتا ہے۔ مگر جب بیٹھتا ہے تو اس طرح کہ پتا بھی نہیں چلتا کہ کہاں گیا۔ دوسری موج کی ہستی جو دم بھر کے لیے دریا سے الگ نظر آتی ہے مگر حقیقت میں کبھی الگ نہیں ہوتی اس لیے کہ الگ ہونا نہیں چاہتی۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ایک موج کہاں ختم ہوئی اور دوسری کہاں سے شروع ہوئی۔ حباب بنتا ہے اور مٹ جاتا ہے موج دراصل بنتی ہی نہیں تو پھر مٹنے کا کیا سوال ہے۔ حباب کا دریا سے الگ ہونا موت ہے۔ موج کا دریا سے دائمی وصل زندگی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جو انسان اپنے لیے جیتا ہے وہ ایک دن مر جاتا ہے۔ مگر جو سب کے لیے جیتا ہے وہ رہتی دنیا تک نہیں مرتا۔

آیئے اب یہ دیکھیں کہ شفیق حباب تھے یا موج؟ وہ اپنے لیے جیتے تھے یا سب کے لیے؟ ان کی زندگی کے کئی دور آنکھوں میں پھر رہے ہیں۔ ان میں سے دو تین کی جھلکیاں آپ کو دکھاتا ہوں

جامعہ ملیہ کی مالی حالت حکیم اجمل خاں کے انتقال کے بعد نازک ہو گئی ہے۔ ذاکر صاحب مولانا آزاد مدظلہ کے ساتھ مدراس جا کر چندے کی ایک معقول رقم لاتے ہیں جس سے جامعہ کا کام کچھ دن چلتا ہے۔ مگر پھر وہی حال کہ ایک دن روزی ہے تو چار دن روزہ۔ آخر ذاکر صاحب اور جامعہ کے دوسرے کارکنوں کے مشورے سے شفیق حلقۂ ہمدردان جامعہ کا ڈول ڈالتے ہیں۔ ایک چھوٹا سا بستر اور چھوٹا سا ٹرنک ساتھ لیے، کھدر کا کرتا پاجامہ صدری پہنے، کندھے پر رومال ڈالے ہندستان کے طول و عرض میں شہر شہر گاؤں گاؤں گھوم رہے ہیں۔ لوگوں کو جامعہ ملیہ کا مقصد اور آزاد قومی تعلیم کا مفہوم سمجھا رہے ہیں اور چندہ جمع کر رہے ہیں۔ نکتہ چینوں اور مخالفوں کے اعتراض، جھڑکیاں، طعنے تشنے سنتے ہیں، جواب دیتے ہیں، سمجھاتے ہیں، بحث کرتے ہیں، لڑتے ہیں، جھگڑتے ہیں مگر چڑ کر یا بگڑ کر نہیں، بلکہ مسکراتے ہنستے قہقہہ لگاتے ہوئے۔ گھر بار کی کچھ خبر نہیں، کھانے پینے سونے کا کچھ ہوش نہیں۔ فکر ہے تو جامعہ کی۔ دھن ہے تو چندے کی۔ ان کی تیز اور طرار زبان، چبھتے ہوئے فقرے، شگفتہ چہرہ، ہنستی ہوئی آنکھیں، اور سب سے بڑھ کر ان کی بے لوث دیانت اور بے داغ خلوص نہ صرف اپنوں کے دلوں کو موہ لیتا ہے بلکہ غیروں کے دلوں کو بھی مسخر کر لیتا ہے۔ پیسہ پیسہ کر کے ہزاروں روپے جمع کرتے ہیں اور لا کر جامعہ کو دے دیتے ہیں جس میں ان کا اپنا حصہ پہلے چالیس روپے ماہانہ تھا۔ پھر ترقی ہوتے ہوتے شاید ساٹھ تک پہنچ گیا تھا۔

دہلی میں تقسیمِ ہند کے بعد قیامت برپا ہے یوں تو سبھی کے لیے مگر خاص طور پر غریب الوطن پناہ گزینوں کے لیے اور دلّی کے مسلمانوں کے لیے جو اپنے وطن میں غریب الوطن بن گئے ہیں۔ ایک طرف بے شمار شرنارتھی اپنے گھروں سے بچھڑ کر پناہ کی امید میں دلّی آئے ہیں۔ مگر ان میں سے اکثر کو سر چھپانے کو جگہ نہیں ملی، سڑکوں پر پڑے ہیں۔ دوسری طرف دلّی کے مسلمانوں میں سے ہزاروں قتل و غارت کا سامنا کرتے پاکستان چلے جا رہے ہیں۔ ہزاروں کیمپوں میں پڑے کوچ اور مقام کی کشمکش میں مبتلا ہیں اور باقی اپنے اپنے گھروں میں دبکے، سہمے بیٹھے ہوئے ہیں۔ پریشانی، اضطراب، خوف، طیش، نفرت کی گرم بازاری ہے، نفسی نفسی کا عالم ہے اس عالم میں شفیق بیوی بچوں کو چھوڑ کر، چین آرام سے منہ موڑ کر مسلمان کی کھلی نشانی داڑھی منہ پر لگائے جان ہتیلی پر لیے کچھ من چلے ہندو، مسلمان، سکھ نوجوانوں کے ساتھ ہندوؤں، مسلمانوں اور سکھوں کے محلّوں اور تینوں مخلوط بستیوں میں پھر رہے ہیں، جہالت اور تعصب کی خلیج کو پاٹنے، محبت اور رواداری کے بیج بونے میں مصروف ہیں اس زمانے میں جب مسلمان اور ہندو

یا سکھ کا ساتھ آگ اور لکڑی کا ساتھ سمجھا جاتا ہے، مسلمانوں، ہندوؤں، سکھوں کو تعلیم و ترقی کے مرکزوں میں جمع کرتے ہیں۔ سچائی اور خلوص کا جادو دیکھیے کہ ان مرکزوں سے شعلے اور دھواں نہیں اٹھتا بلکہ پریم کے چشمے پھوٹ کر بہتے ہیں۔

۵۲ء کے شروع میں سارے ہندستان کی طرح دلّی میں بھی عام انتخابات ہو رہے ہیں۔ دلّی کی نئی ریاست بنی ہے اور اس کی قانون ساز اسمبلی کے لیے ممبر منتخب کیے جا رہے ہیں۔ شفیق کو بھی بہت سے دوستوں نے محبت کا بے پناہ دباؤ ڈال کر ایک حلقے سے امیدوار بنا دیا ہے۔ وہ انڈونیشیا سے، جہاں یونسکو نے انھیں تعلیمِ بالغان کے مشن کا سردار بنا کر بھیجا تھا واپس آ گئے ہیں۔ مگر دلّی میں نہیں آتے، بمبئی میں چھپے ہوئے ہیں، آن یہ ہے کہ کسی سے ووٹ نہیں مانگیں گے۔ جسے قوم کے لیے ایک ایک پیسے کی بھیک مانگتے شرم نہیں آئی، اُس سے ووٹ مانگتے شرم آتی ہے۔ بہرحال لوگ قومی فقیر کو بن مانگے بن دیکھے ووٹ دیتے ہیں اور اس غائب الکشن کا جو ہندستان میں بلکہ شاید دنیا میں اپنی قسم کا ایک ہی ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شفیق منتخب ہو جاتے ہیں۔ دلی پہنچتے ہی اس شخص کی گردن پر جو یونسکو کی ڈائرکٹری سے رسیاں تڑا کر بھاگا ہے، دلّی کی وزارت کا جوا رکھ دیا جاتا ہے۔ کہاں اپنے مذاق کا تعلیمی کام، سوا تین ہزار ماہانہ تنخواہ سکون و آرام بلکہ ہندستان کے معیار سے عیش کی زندگی اور کہاں وزارت کی کانٹوں بھری سیج ہزار روپے آمدنی، ڈیوڑھا خرچ اور پھر مصروفیت، ہندوستانی وزیر کی مصروفیت۔ یا اللہ تیری پناہ!

صبح فجر کے وقت اٹھا عمر بھر کی عادت نماز، تلاوت، تھوڑی سی ورزش، ابھی ناشتے کی نوبت نہیں آئی کہ ملنے والوں کا ٹھٹھ لگنا شروع ہو جاتا ہے ان میں بیشتر اہل غرض ہیں جو چھوٹی بڑی، ممکن ناممکن، جائز ناجائز اغراض لے کر وزیر صاحب سے ملنے آئے ہیں۔ وزیر بیچارہ منکسر متواضع بامروت، ایک ایک سے ملتا ہے، ایک ایک باتیں صبر سے ہمدردی سے سنتا ہے، دو چار سے مدد کا وعدہ کرتا ہے، باقی سب کو نرمی سے، محبت سے سمجھاتا ہے کہ جو کچھ آپ چاہتے ہیں وہ مجھ سے متعلق نہیں، میرے اختیار میں نہیں، میرے لیے ممکن ہی نہیں، یا اصول کے قاعدے کے دیانت کے شرافت کے خلاف ہے۔ سننے والے سنتے ہیں، بظاہر مان لیتے ہیں زبان سے شکریہ ادا کرتے ہیں مگر دل میں اس "دو بے فیض" وزیر کی شکایت کرتے ہوئے چلے جاتے ہیں۔ دس بجے سے دفتر کی گھس گھس شروع ہوتی ہے مسلوں کے انبار، الجھے ہوئے الجھائے ہوئے معاملات،

اہل دنیا کی کاہلی، نالائقی، بددیانتی، حسد، نفاق، سازش یا کمزوری، بزدلی، بے جا مروت، عزیز نوازی، عشیرہ پروری کے جان فرسا مظاہرے، نئی حکومت کی آزمائشی تصویر، پرانے نظم کے تنگ اور فرسودہ چوکھٹے میں بٹھانے کی صبر آزما سعی، بگڑے ہوؤں کی اصلاح، گرے ہوؤں کی ترقی اور مردہ جسموں میں جان ڈالنے کی جان توڑ کوشش۔ دفتر کا وقت ختم ہونے کے بعد جلسے کمیٹیاں، نمائشیں، پارٹیاں ایک ایک وقت میں چار چار تقریبیں اور پھر رات کے کھانے کی جان لیوا دعوتیں۔ دن بھر بیٹھ کر کام کرنے والے تھکے ہارے کمزور معدے کے شفیق کے لیے جس نے عمر کا بڑا حصہ جامعہ کے ڈائننگ ہال کی سادہ غذا پر بسر کیا ہو، چٹپٹی، مسالہ دار، مرغن ثقیل غذائیں۔ پھر آدھی رات تک ساختہ بے ساختہ پن کی گپ شپ، پر تکلف بے تکلفی کے قہقہے چہچہے، پھر چور چور بدن اور شل دماغ کے ساتھ گھر پہنچ کر بستر پر گر پڑنا، چند گھنٹے کی بے چین نیند، خواب میں ملک و قوم کی تعلیم و ترقی کی ادھیڑ بن، فجر سے پہلے سے پھر وہی چکر ہر روز، ہر ہفتے، ہر مہینے مسلسل بلا ناغہ! انصاف سے کہیے کہ اس شب و روز میں گھر بار اور بیوی بچوں کا، اپنی بیماری اور تندرستی کا خیال رہ کیوں کر سکتا ہے؟ اور رہنا تو در کنار آ کیسے سکتا ہے؟ ایک جسم، تواں اور اتنی جسمانی محنت، دماغی مشقت اور روحانی کوفت، نتیجہ وہی ہوا جو آپ نے دیکھا۔

اب بتائیے کہ شفیق حباب تھے یا موج؟ اپنے لیے جیتے تھے یا سب کے لیے؟ یقیناً یہ انفرادی ہستی اجتماعی زندگی میں مدغم تھی۔ یہ موج دریا سے شیر و شکر تھی اور ہے اب! اب بھی وہ ان لہروں اور ہلکوروں میں موجود ہے جنھیں اس نے حرکت دی تھی۔ اب بھی شفیق ان نوجوانوں میں زندہ ہے جس کے دلوں میں اس نے تعلیم و ترقی کی محبت اور خدمت کی لگن لگا دی، اور اس وقت تک زندہ رہے گا جب تک یہ حرکت ایک سے دوسرے میں دوسرے سے تیسرے میں منتقل ہوتی چلی جائے گی۔

ہرگز نہ میرد آں کہ دلش زندہ شد بہ عشق

ماہ نامہ تعلیم و ترقی۔ شفیق نمبر ماہ اکتوبر ۵۳ء

ذاکر صاحب

طفیل صاحب کی فرمائش پہنچی کہ ذاکر صاحب کی شخصیت پر ایک مضمون "نقوش" کے لیے لکھو۔ پہلے میں نے معذرت کی، دو وجوہ سے۔ ایک تو سُست سوچنے اور سست لکھنے کی عادت کے کارن میں یوں بھی رسالوں کے لیے مقررہ وقت کے اندر مضمون نہیں لکھ سکتا اور پھر اس زمانے میں شدید مصروفیت کی وجہ سے اور بھی مشکل ہے۔ دوسرے ذاکر صاحب جیسی صد رنگ و یک رنگ شخصیت کا نقشہ ایک مضمون کی چھوٹی سی لوح پر اُتارنا قلم کا نہیں بلکہ مو قلم کا کام ہے۔ جس میں مجھے دستگاہ حاصل نہیں۔ مگر پہلی مشکل طفیل صاحب نے مجھے کچھ اور مہلت دے کر حل کر دی اور دوسری خود میں نے یہ کہہ کر حل کر لی کہ اگر اس وقت ایسا مضمون لکھنا ممکن نہیں جس سے میں مطمئن ہوں تو ایسا ہی سہی جس سے غیر مطمئن رہوں۔ شاید یہ بے اطمینانی کبھی دن اس موضوع پر ایک سیر حاصل مضمون اور (یا شاید پوری کتاب) لکھوا دے۔

شخصیت کیا ہے؟ اس پر مفصل بحث کرنے کا اس وقت موقع نہیں۔ مجمل طور پر یوں سمجھ لیجیے کہ شخصیت ان جسمانی اور اخلاقی صفات کا ایک ہم آہنگ مجموعہ ہے جس کی بدولت کوئی شخص عام لوگوں سے امتیاز حاصل کرتا ہے اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ بعض اوقات ہم شخصیت کے مالک یعنی اس انسان کو بھی جو غیر معمولی جسمانی اور اخلاقی صفات رکھتا ہے شخصیت کہہ دیتے ہیں۔ اس مضمون میں شخصیت کا لفظ دونوں معنوں میں استعمال ہوگا۔

یہ بات تو شخصیت کی تعریف میں ہی داخل ہے کہ وہ اپنے ماحول پر اثر انداز ہوتی ہے البتہ اس بارے میں بہت کچھ اختلاف ہے کہ اس کے اثر کی کیا حدود ہیں۔ اکبرؔ نے کہا ہے:

ع مرد وہ ہیں جو زمانے کو بدل دیتے ہیں

اور اقبالؔ نے تو شخصیت کو (جسے وہ خودی کہتے ہیں) خدائی کی حد کے قریب پہنچا دیا ہے۔ مگر ایسے لوگ بھی ہیں جن کے نزدیک شخصیت سراسر اپنے زمانے یا ماحول کی پیداوار ہوتی ہے۔ عام طور پر تصوریت (IDEALISM) کے علمبردار اس کے قائل ہیں کہ شخصیت اپنے ماحول پر غیر محدود اثر ڈال سکتی ہے اور بہت بڑی شخصیتیں واقعی قوموں کی زندگی اور زمانے کی دھارے کو بدل سکتی ہیں۔ مگر ثبوتیت (POSITIVISM) کے پیرو یہ سمجھتے ہیں کہ بڑی سی بڑی شخصیت اپنے طبیعی، سماجی اور سب سے زیادہ معاشی ماحول کے سانچے میں ڈھل جایا کرتی ہے۔ فلسفیوں کی افراط تفریط سے بچ کر تاریخ کا بے لاگ مطالعہ کرنے والا جانتا ہے کہ شخصیت اس انجن کی طرح ہے جس سے بڑی سے بڑی اصلاحی یا انقلابی تحریک کی گاڑی کھینچی جا سکتی ہے لیکن خود یہ انجن جس طاقت سے چلتا ہے وہ اسے زمانے یا ماحول سے ملتی ہے۔ ایسی شخصیتیں جس میں اصلاح یا انقلاب پیدا کرنے کی صلاحیت ہے کبھی کبھی پیدا ہوتی ہیں، لیکن ان کی صلاحیت کا قوت سے فعل میں آنا اس پر موقوف ہے کہ ان کے زمانے کے حالات اور زمانے کے لوگ ان کا ساتھ دیں۔

میں نے اپنے زمانے یعنی بیسویں صدی کے نصف اوّل میں جن مسلمانوں کو لوحِ تاریخ پر نمودار ہوتے دیکھا تھا ان میں کھری شخصیتیں بھی تھیں اور ملمع کی بھی تھیں۔ نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ مسلمانوں میں عام طور پر ملمع کا حال کھرے حال سے کہیں زیادہ مقبول ہوا۔ اس لیے کہ اس میں ظاہری چمک جس پر مسلمان جان دیتے ہیں زیادہ تھی۔ ذاکر صاحب ان کھری شخصیتوں میں سے ہیں جن کی قبولیت کا دائرہ اب تک بہت محدود ہے لیکن ملمع کی عارضی چمک ماند پڑنی شروع ہو گئی ہے اور کھرے سونے کی پایدار دمک بدستور موجود ہے۔ ممکن ہے اب ہندستان کے مسلمان ذاکر صاحب کی شخصیت کو پرکھ سکیں،۔

ہم دیکھنے والوں کی نظر دیکھ رہے ہیں

اور ان کی مدد کے لیے ذاکر صاحب کی شخصیت کی نشو و نما اور موجودہ آب و رنگ پر تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں۔

ذاکر حسین ۱۸۹۷ء میں حیدر آباد (دکن) میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد فدا حسین خان صاحب ضلع فرخ آباد (یو۔ پی) کے مشہور قصبے قائم گنج کے رہنے والے تھے اور حیدر آباد

میں وکالت کرتے تھے۔ قائم گنج کے پٹھان صدیوں سے سپہ گری کا پیشہ رکھتے تھے چنانچہ ذاکر حسین کے خاندان کے بھی بہت سے لوگ فوج میں ملازم تھے۔ ان کے والد کا مشرقی علوم کی اعلیٰ تعلیم پانا اور وکالت کا پیشہ اختیار کرنا، قائم گنج والوں کے نزدیک بدعت سے کم نہ تھا۔

ذاکر حسین کا بچپن حیدر آباد میں گزرا لیکن وہ اپنے گھر کی چار دیواری میں پلے اور بڑھے اور ریاست کی جاگیردارانہ آب و ہوا سے متاثر نہ ہوئے۔ اس زمانے میں سب سے گہرا اثر ان کی سیرت پر اپنے پیر حسن شاہ صاحب کا پڑا جن کے وہ بہت کم عمری میں مرید ہو گئے تھے۔ یہ بزرگ ذاکر حسین کے عزیزوں میں سے تھے۔ اور حضرت شاہ طالب حسین فرخ آباد سے ارادت رکھتے تھے۔ حسن شاہ صاحب پر ایک واردات ایسی گزری تھی جس سے ان کی روحانی زندگی کی کایا پلٹ گئی۔ ابتدا میں وہ ہندوؤں سے تعصب رکھتے تھے اور شاید انھیں بُرا بھلا بھی کہتے تھے۔ جب ان کے مرشد حضرت شاہ طالب حسین کو اس کا علم ہوا تو انھوں نے ان کی تادیب اور تہذیب کے لیے یہ حکم دیا کہ تم چوٹی رکھو اور پشاور تک پیدل جاؤ اور واپس آؤ۔ اس تادیب نے حسن شاہ صاحب کو آزادہ روی اور صلح کل سکھانے کے علاوہ جہانیانِ جہاں گشت بنا دیا اور ان کا یہ شعار ہو گیا کہ ایک گٹھڑی کپڑوں اور کتابوں کی ساتھ لیے پیدل دنیا بھر میں پھرا کرتے۔ جب کبھی حیدر آباد آ کر کچھ دن رہتے تو ذاکر حسین کی ہدایت و ارشاد کا کام زیادہ تر ان دو طریقوں سے انجام دیتے۔ ایک تو وہ کمسن مرید سے علم دین یا سلوک و معرفت کی کسی کتاب کو نقل کراتے، دوسرے اسے روپیہ دیتے اور پھر حاجت مندوں کو اس کے پیچھے لگا دیتے کہ خیرات و حسنات کی مشق سے اس کا دل بھی کھل جائے اور ہاتھ بھی۔

۱۹۰۷ء میں ذاکر حسین تعلیم کے لیے اٹاوہ کے اسلامیہ ہائی اسکول میں بھیج دیے گئے جسے سر سید احمد خاں کے ایک دور کے رفیق مولوی بشیر الدین نے قائم کیا تھا۔ ان بزرگ کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ انھیں ایک ہی دھن تھی اور اپنی دھن کے پکے تھے۔ اسکول کے ہیڈ ماسٹر سید الطاف حسین ان سچے معلموں میں سے تھے جو اس راز سے واقف ہوتے ہیں۔

درسِ ادب اگر بود زمزمۂ محبتے
جمعہ بہ مکتب آورد طفلِ گریز پائے را

ذاکر حسین کے حساس دل پر مولوی صاحب کی ایک صفت اور سید صاحب کی بہت سی

صفات کا بڑا گہرا نقش بیٹھا جو کبھی مٹ نہ سکا۔

۱۹۱۳ء میں ذاکر حسین ایم۔اے۔او کالج علی گڑھ میں داخل ہوئے۔ انٹرمیڈیٹ انھوں نے سائنس میں پاس کیا اور ۱۹۱۵ء میں بی، ایس، سی۔ کا امتحان دینے کے لیے لکھنؤ کرسچین کالج میں داخل ہوئے، تاکہ میڈیکل کالج میں داخلہ لے سکیں۔ لیکن شدید علالت کی وجہ سے اس ارادے کو ترک کر کے پھر علی گڑھ واپس آنا پڑا۔ اس طرح ان کا ایک سال بے کار گیا۔ اس بار انھوں نے آرٹس کا کورس لیا۔ ۱۹۱۸ء میں بی۔اے اور ۱۹۱۹ء میں اقتصادیات کے مضمون میں ایم، اے۔ پری ویس پاس کیا۔ ایم۔اے کی تیاری کے ساتھ ساتھ ذاکر حسین اقتصادیات کے شعبے میں جونیر لکچرار کے فرائض انجام دے رہے تھے کہ علی گڑھ میں ترکِ موالات کا زلزلہ آیا جس سے سرسید کا ایم۔اے۔او کالج زیر وزبر ہو کر ڈاکٹر ضیاء الدین کی مسلم یونیورسٹی بن گیا۔ کچھ لوگوں نے گرتی ہوئی عمارت سے نکل کر ایک خیموں کی بستی میں پناہ لی اور اس کا نام جامعہ ملیہ اسلامیہ رکھا۔ ان پناہ گزینوں میں ذاکر صاحب بھی تھے جواب ذاکر صاحب کہلانے لگے تھے۔ علی گڑھ کالج کی تعلیم کے دوران ذاکر حسین یونین کے اور عام طور پر طالب علموں کی اجتماعی زندگی کے روحِ رواں تھے۔ انھوں نے اپنے بہت سے ساتھیوں پر گہرا اثر ڈالا لیکن خود سب سے گہرا اثر ڈاکٹر ضیاء الدین کا قبول کیا۔ گو وہ مثبت نہیں منفی اثر تھا۔ ڈاکٹر ضیاء الدین کی ذات ان سب صفات کا مجموعہ تھی جن سے سرکار برطانیہ کا تقرب اور رضا دید قوم میں مقبولیت حاصل ہوتی تھی۔ ذاکر صاحب نے شعوری یا غیر شعوری طور پر ڈاکٹر ضیاء الدین کی پیرویِ معکوس کو اپنی زندگی کا اصول بنا لیا۔ ۱۹۲۰ء میں جب گاندھی جی اور مولانا آزاد نے علی گڑھ کے طلبہ کو ترکِ موالات کی دعوت دی تھی اور مولانا محمد علی نے شیخ الہند مولانا محمود الحسن مرحوم کے دستِ مبارک سے جامعہ ملیہ کا افتتاح کرایا تھا تو ذاکر صاحب کے لیے ایم۔اے۔او۔ کالج کو چھوڑ کر جامعہ ملیہ میں شریک ہونے کا فیصلہ کرنا نہایت دشوار معلوم ہو رہا تھا۔ کئی روز شدید کشمکش میں مبتلا رہے مگر ایک دن جب ڈاکٹر ضیاء الدین نے انھیں بلا کر بڑی محبت سے زندگی کے نشیب و فراز سمجھائے اور یقین دلایا کہ ایم۔اے۔او۔ کالج میں رہ کر تم کو ایک ہی سال کے اندر ڈپٹی کلکٹری مل جائے گی تو ذاکر صاحب کی مشکل آسان ہو گئی۔ وہ فوراً ایم۔اے۔او۔ کالج کو خیرباد کہہ کر جامعہ ملیہ پہنچ گئے۔

دو سال تک جامعہ ملیہ کی تعمیر میں مولانا محمد علی کا ہاتھ بٹانے کے بعد ۱۹۲۲ء میں

ذاکر صاحب معاشیات میں اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے برلن پہنچے۔ میری ملاقات ان سے ایک مرتبہ علی گڑھ میں ہو چکی تھی۔ لیکن اب سوا تین برس تک میرا ان کا ہر وقت ساتھ رہا۔ میں نے انھیں ہر رنگ میں دیکھا اور ہر رنگ میں چوکھا پایا۔ سب سے زیادہ مجھ پر اس بات کا سکہ بیٹھا کہ ذاکر صاحب "در ایامِ جوانی چناں کہ افتد و دانی" کی وادی پر خار سے بڑی پامردی سے گزرے۔ گھبرا کر بھاگتے کی کوشش میں کانٹوں میں الجھے نہیں بلکہ اوسان قائم رکھے دامن بچائے قدم بڑھائے چلے گئے۔ برلن میں ذاکر صاحب کے استادوں میں پروفیسر زومبارٹ اور دوسرے بڑے پائے کے عالم تھے جن سے انھوں نے بڑا فیض اٹھایا مگر فیضان اگر تھوڑا بہت کسی سے پایا تو شاید میرے استاد اشپرانگر سے جو خبر کے ساتھ ساتھ نظر بھی رکھتے تھے۔

۱۹۲۶ء میں ذاکر صاحب جرمنی سے ڈاکٹر ذاکر حسین بن کر لوٹے تو ملک کی یہ کیفیت دیکھی، کہ ترکِ موالات اور خلافت کی تحریکیں ٹھنڈی پڑ چکی ہیں اور لوگوں پر خصوصاً مسلمانوں پر ایک عام افسردگی چھائی ہوئی تھی۔

گلشن میں کہیں بوئے دمساز نہیں آتی
اللہ رے سناٹا آواز نہیں آتی

مگر ایک آواز اب بھی سنائی دے رہی تھی اور وہ خود ان کے دل کی آواز تھی۔

بے گانہ ہوئی دنیا رسم و رہِ الفت سے
ایک میری طبیعت ہے جو باز نہیں آتی

یہ سخت جان طبیعت باز نہیں آئی۔ اس نے جامعہ ملیہ کی سوکھتی ہوئی بیل کو خونِ جگر سے سینچا اور پروان چڑھایا۔ ۱۹۲۷ء کے آخر میں حکیم اجمل خاں کے انتقال کے بعد جامعہ ملیہ کا چلنا قریب قریب ناممکن نظر آتا تھا۔ جن لوگوں نے ان دنوں ذاکر صاحب کے ساتھ کام کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ وسائل کے فقدان، اپنوں کی مخالفت، غیروں کی شماتت، حکومت کے عتاب کے باوجود جامعہ ملیہ کا چلانا ہر ایک کا کام نہیں تھا۔ یہ وہی کر سکتا تھا جسے خدا پر، اور خاص کر اپنے پر سچا پورا، اور گہرا بھروسا ہو۔ جو ایثار ذاکر صاحب نے جامعہ ملیہ کے لیے کیا اس میں تن، من، دھن کی قربانی تو سب کو نظر آئی مگر ایک قربانی جو حوصلہ مند طبیعتوں کے لیے ان سب سے مشکل ہے بہت کم لوگوں نے دیکھی وہ یہ ہے کہ پبلک لیڈری کے موقعے جن کے لیے ذاکر صاحب کے ہم چشم ہزاروں جتن کرتے تھے ان کو بے مانگے مل رہے تھے مگر انھوں نے بے تامل چھوڑ دیے۔ اس لیے کہ ان

کے نزدیک تعلیم کا کام یوں بھی یک سوئی چاہتا ہے اور ان دنوں جامعہ ملیہ کی جوئے شیر لانے کے لیے خاص طور پر اپنے کو پوری طرح کھپانے اور پتہ مار کر کام کرنے کی ضرورت تھی۔

ان دنوں ذاکر صاحب کو قریب قریب سبھی قومی اور ملی لیڈروں سے سابقہ رہا، لیکن ان کی شخصیت پر قابلِ ذکر اثر صرف مہاتما گاندھی اور حکیم اجمل خاں کا پڑا۔ گاندھی جی کی حق بینی، حق شناسی، حق کوشی اور ہمہ گیر انسانیت کی آنچ نے اگر کچے سونے کو کندن بنایا تو حکیم اجمل کے خلق و مروت، صبر اور حلم نے اس پر جلا کر دی۔

بزرگانِ قوم میں سے سوا ڈاکٹر انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد کے سب اس بے دلی کی فضا میں جو خلافت اور سوراج کی تحریک کے ناکام ہونے کے بعد چھا گئی تھی اس ادارے کی کشتی کو حکومت کی مدد کے بغیر پار لگانے سے ہمت ہار چکے تھے۔ ڈاکٹر ذاکر حسین نے وہ کام کر دکھایا جو انگریزی تعلیم پائے ہوئے مسلمانوں کے کبھی خواب و خیال میں بھی نہ آیا تھا۔ انھوں نے گاندھی جی کے مشورے سے جامعہ کے استادوں میں سے ان لوگوں کو ساتھ لے کر جنھوں نے بیس سال برائے نام معاوضے پر جامعہ ملیہ کی خدمت کا عہد کیا تھا انجمن تعلیم ملی کی بنیاد ڈالی۔ اس انجمن نے جامعہ ملیہ کو اپنے ہاتھ میں لے لیا اور چلایا۔ اربابِ حکومت روڑے اٹکاتے رہے۔ بزرگان قوم (الا ماشاءاللہ) دور سے تماشا دیکھتے رہے۔ اور خود دارانِ قوم ذاکر صاحب کی سرکردگی میں روکھی سوکھی کھا کر، موٹا جھوٹا پہن کر، ایک آزاد تعلیم گاہ کی تعمیر کرتے رہے۔

۱۹۳۷ء سے ۱۹۴۷ء تک کا زمانہ ذاکر صاحب کے لیے بڑی سخت آزمائش کا زمانہ تھا۔ یوں تو ہندستان کے خون میں تحریک آزادی نے ۱۹۱۸ء سے ہیجان پیدا کر دیا تھا لیکن ۱۹۳۷ء میں حکومت خود مختاری ملنے کے بعد ہندو مسلمان اہلِ غرض کی اغراض کے تصادم سے فرقہ واری زہر اس شدت سے پھیلنے لگا تھا کہ ہیجانِ خون نے زہر باد کی صورت اختیار کر لی۔ ذاکر صاحب اور ان کی جامعہ ملیہ اس زمانے میں دوگونہ رنج و عذاب میں مبتلا تھی۔ فرقہ پرست ہندو اور مسلمان چاہتے تھے کہ دونوں کو نفرت کی آگ میں لپیٹ لیں یا جلا کر خاک کر دیں۔ قوم پرور ہندو اور مسلمان چاہتے تھے کہ دونوں کو محبت کی زنجیروں سے سیاست کی جنگ میں گھسیٹ لیں۔ ذاکر صاحب کو پورا احساس تھا کہ اس وقت ملک کی موت اور زندگی کا فیصلہ ہونے والا تھا۔ سیاست سب سے زیادہ اہم چیز ہے، لیکن معلّم کی روح مجاہد کی روح

نہ بن سکی۔ دشمنوں کی عداوت اور دوستوں کی محبت دونوں ان کو عملی سیاست میں کھینچنے میں ناکام رہے۔ البتہ ذاکر صاحب نے اپنی سی کوشش کی کہ کانگریس اور مسلم لیگ میں مصالحت کرانے اور ملک کی تقسیم کو روکنے میں گاندھی جی کا ہاتھ بٹائیں اور انھیں آخر تک یہ آس رہی کہ اس کوشش میں کامیابی ہوگی۔ چنانچہ ۱۹۴۶ء میں جب معتبر ذریعوں سے معلوم ہوا کہ ذاکر صاحب کو پہلی قومی کابینہ میں رکھنے کی تجویز ہے تو انھوں نے اس امید پر کہ ایک دن کانگریس اور لیگ کی مشترکہ کابینہ متحدہ ہندستان کا اصول مان کر بنے گی، اس وقت وزارت قبول کرنے سے انکار کر دیا اور یہ وہی کر سکتا تھا جو اقبال کی اصطلاح میں مردِ فقیر ہو۔ مگر ظاہر ہے کہ ساحل پر رہ کر طوفان کو روکنے کی سعی کیا کامیاب ہوتی۔ فرقہ وارانہ فساد کی آگ بھڑکتی ہی چلی گئی۔ ہندستان کو تقسیم کرنا ہی پڑا۔ جس کے ساتھ ہندستان کے مسلمانوں کے جسم و روح تین ٹکڑوں میں تقسیم ہو گئے۔ بھارت، مشرقی پاکستان، اور مغربی پاکستان۔ ذاکر صاحب کے جگر پر آرے چل گئے۔ ان کی آنکھوں میں دنیا تاریک ہو گئی۔ مگر اس اندھیرے میں انھیں اپنے فرض کی راہ صاف نظر آتی رہی۔ انھوں نے پاکستان کو دعائے خیر دی اور اپنے آپ کو تن من سے ہندستان (بھارت) کے حوالے کر دیا۔

۱۹۴۷ء کے بعد کے تین سال ذاکر صاحب کے لیے سخت روحانی کرب اور شدید جسمانی و دماغی محنت کے تھے۔ اس عرصے میں انھیں دہلی کے مسلمانوں کی تباہی، اضطرار، مایوسی، ہراس، دہلی میں آئے ہوئے ہندوؤں اور سکھوں کی بے سروسامانی، مصیبت، آزردگی، طیش کے جگر خراش منظر دیکھنے پڑے اور ان سب کی یکساں خدمت کرنے والے مردوں اور عورتوں کے ساتھ ان تھک کام کرنا پڑا۔ گاندھی جی کی شہادت کا جانکاہ صدمہ اٹھانا پڑا۔ جامعہ ملیہ کو اپنے معتمد ساتھیوں کے سپرد کر کے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو اندر اور باہر کے بے شمار خطروں سے بچانے کی جدوجہد کرنی پڑی۔ اور اسی زمانے میں یونیورسٹی کمیشن کے ساتھ سارے ملک کی خاک چھاننی پڑی۔ روح، دماغ اور جسم تینوں پر مسلسل بوجھ پڑتا رہے تو انسان کہاں تک سہہ سکتا ہے۔ آخر جسم کی قوتِ برداشت نے جواب دے دیا۔ ۱۹۴۹ء کے آخر میں شدید قلبی مرض (THROMBOSIS) کا حملہ ہوا جس سے جان کے لالے پڑ گئے۔ مگر خدا کو ذاکر صاحب سے کچھ اور کام لینا تھا۔ اس لیے چار پانچ مہینے صاحبِ فراش رہ کر اچھے ہو گئے۔

۱۹۵۰ء اور ۱۹۵۱ء میں ذاکر صاحب نے اپنا سارا وقت اور توجہ مسلم یونیورسٹی

علی گڑھ میں صرف کی اور جہاں تک ان سے ہو سکتا تھا نا امیدی میں امید، بے دلی میں ولولہ، بد نظمی میں نظم پیدا کر کے علی گڑھ کو ہندستان کی یونیورسٹیوں میں بڑی اونچی جگہ پر پہنچا دیا۔
۱۹۵۲ء سے ان کی مصروفیتوں کا دائرہ بڑھ گیا۔ ہندوستانی پارلیمنٹ کے ایوان بالا، یونیورسٹی گرانٹ کمیشن اور اس طرح کی بے شمار عارضی اور مستقل مجلسوں کی رکنیت، انجمن ترقی اردو (ہند) اور عثمانیہ یونیورسٹی کی تنظیم نو کمیٹی کی صدارت ان کے وقت کا بہت سا حصہ لے لیتی تھی۔ اس لیے ان کو مسلم یونیورسٹی کے کاموں میں ہاتھ بٹانے کے لیے بمبئی کے ایجوکیشنل سروس کے قابل ترین آفیسر سید نور اللہ صاحب کو بلا کر پرو وائس چانسلر بنانا پڑا ہے۔ مگر اب بھی ان کی توجہ اور سعی کا مرکز علی گڑھ ہے اور اس کو سنوارنے اور سدھارنے میں دل و جان سے لگے ہوئے ہیں۔

ذاکر صاحب کی شخصیت کی نشو و نما کا ایک سرسری سا خاکہ کھینچنے کے بعد اب ہم اس میں کچھ تھوڑا سا رنگ بھرتے ہیں تاکہ اس قلمی تصویر کے نقش کسی حد تک ابھر آئیں۔

میرے محترم استاد پروفیسر اشپرانگر نے انسانی شخصیتوں کی چھ بنیادی قسمیں قرار دی ہیں۔ مذہبی، سماجی، علمی، جمالی، سیاسی، معاشی۔ ذاکر صاحب کی شخصیت ان میں سے دوسری قسم سے تعلق رکھتی ہے۔ یعنی گو اس میں مذہب و تصوف، فکر و نظر اور ذوقِ جمال کا خاصا گہرا رنگ ہے اور اقتصاد و سیاست کا کچھ ہلکا سا رنگ موجود ہے۔ لیکن ساری زمین انسان دوستی سے رچی ہوئی ہے۔ ان کے لیے انسان سے، خواہ وہ فرد کی شکل میں ہو یا جماعت کی شکل میں، محبت اور اس کی خدمت کرنا نہ کوئی مذہبی یا اخلاقی فرض ہے جس کے لیے شعوری عقیدے اور ارادے کی، نہ کوئی علمی اصول ہے جس کے لیے فکر کی اور نہ کوئی سیاسی تدبیر ہے جس کے لیے تدبر کی ضرورت ہو بلکہ وہ تو ان کی فطرت کا قانون ہے جو بلا شعور بلا ارادہ کام کرتا ہے۔
ہم سنا کرتے ہیں کہ فلاں شخص نے دوستوں، عزیزوں یا عام طور پر بندگان خدا کی خدمت کا بیڑا اٹھایا ہے۔ فلاں نے قوم و ملت کے لیے اپنی زندگی کو وقف کر دیا ہے، دنیا کو تج دیا ہے، ایثار کیا ہے، قربانی کی ہے۔ ذاکر صاحب کو میں نے پچھلے ۳۲ سال میں ہمیشہ افراد اور جماعتوں کی بھلائی کی کوشش میں محو دیکھا ہے۔ لیکن میرے علم و یقین میں نہ انھیں کبھی خدمت کا بیڑا اٹھانے کا احساس ہوا، نہ اپنے آپ کو وقف کرنے کا، نہ تیاگ کا، نہ ایثار و قربانی کا۔ احساس ہوا تو صرف یہ کہ زندگی کا دھارا خود بخود بے تکلف، بے رکاوٹ ایک سمت بہہ رہا ہے اور انھوں نے کہا اچھا

سے پہنے دو۔ سماجی یا انسانی دوست ٹائپ کی ایک اور بڑی پہچان ہے، اور وہ بھی ذاکر صاحب میں بدرجۂ اتم موجود ہے۔ ان میں "خودی" اور "بے خودی" اس طرح گھل کر شیر وشکر ہوگئی ہے کہ دوسرے انسانوں کے مقابلے میں خواہ وہ کسی ملک، کسی مذہب، کسی طبقے کے ہوں، انھیں احساسِ کمتری اور اظہار برتری کی کشمکش سے گزرنا، خود فروشی اور خود فراموشی کے بیچ میں جھولنا نہیں پڑتا۔ نئے آدمی سے وہ اس طرح کھلے آغوش اور کھلے دل سے ملتے ہیں جیسے برسوں کا دوست ہو، وہ انسان کو کتاب سمجھ کر اس کی تنقید، تحلیل اور تجزیہ نہیں کرتے کہ کسی جزو کو رد اور کسی کو قبول کریں، بلکہ جیسا ہے سارے کا سارا لے لیتے ہیں اور اپنے کو تمام و کمال اُس کے حوالے کر دیتے ہیں۔ اخلاقی رہنما ہمیشہ سے یہ کہتے چلے آئے ہیں اور ہمارے زمانے میں گاندھی جی نے اس پر بہت زور دیا تھا، بُرے آدمی اور اس کی برائی میں فرق کرو۔ اس طرح جیسے بیمار اور بیماری میں کرتے ہیں، برائی کو برائی ضرور کہو اور دفع کرنے کی کوشش کرو مگر اس انسان کو جس کے اندر برائی نظر آئے بیمار کی طرح ہمدردی کے قابل، علاج کا محتاج، محبت کا سزاوار سمجھو۔ اس اصول پر اپنی طبیعت کے تقاضے سے عمل کرتے ہوئے میں نے کسی کو دیکھا ہے تو ذاکر صاحب کو۔ بُرے اعمال کی وجہ سے کسی کو برا سمجھنا تو درکنار، ذاکر صاحب کی اتھاہ مروت اکثر انسان کے جوہر انسانیت کی خاطر اُس کے بُرے اعمال کو قبول نہیں تو گوارا تو ضرور کرلیتی ہے۔ کسی کے دل کو ہاتھ میں لینا ان کی طریقت میں حج اکبر ہے۔ اور کسی کے دل کو توڑنا گناہ کبیرہ بلکہ کفر ہے۔ ان کی طبیعت حوصلہ مند ہے اور قومی اعزاز، اجتماعی منصب بے مانگے ملے تو ان کا دل قبول کرنے کو چاہتا ہے۔ لیکن اگر اس میں کسی حریف کا مقابلہ کرکے اس کو شکست دینا ہو، کسی انسان کو روند کر آگے بڑھنا ہو تو وہ عموماً پیچھے ہٹ جاتے ہیں۔ جب ذاکر صاحب تعلیم کے لیے برلن پہنچے تو وہاں کے ہندستانیوں کی قومی انجمن ہندستان ایسوسی ایشن کے عہدے داروں کا انتخاب درپیش تھا۔ ذاکر صاحب کی شخصیت نے چند ہی روز میں اتنا گہرا اثر ڈال دیا تھا کہ بہت بڑی اکثریت ان کو صدر منتخب کرنا چاہتی تھی۔ لیکن ذاکر صاحب اپنے حریف کے حق میں دست بردار ہوگئے۔ دوسرے سال جب لوگ انھیں اچھی طرح جان گئے تھے اور کسی کے وہم و گمان میں بھی نہ آسکتا تھا کہ وہ ان کا حریف بنے، بلا مقابلہ وہ صدر منتخب ہوئے۔

انسان دوستی کے بعد سب سے گہرا رنگ ذاکر صاحب کی شخصیت میں خدا پرستی کا ہے۔ ان کی دینداری، دنیاداری کے پردے میں یوں بھی تھوڑی بہت جھلکتی رہتی ہے۔ لیکن اچھی طرح

چمکتی اس وقت ہے جب آس پاس کی فضا میں مایوسی کا اندھیرا چھا جاتا ہے۔ ان کے ایمان کی ثابت قدمی اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب اچھے اچھوں کے ایمان ڈانواں ڈول ہو جاتے ہیں اس کی سب سے روشن مثال وہ ہے جب ستمبر ۱۹۴۷ء میں دہلی میں مسلمانوں پر عرصۂ حیات تنگ ہو گیا تھا۔ جامعہ ملیہ کے کارکنوں کی جان ہر وقت خطرے میں تھی۔ ان کے بہت سے سچے ہمدرد جو اہل الرائے سمجھے جاتے تھے اصرار کر رہے تھے کہ کچھ دن کے لیے دہلی چھوڑ کر کہیں اور چلے جاؤ۔ لیکن ذاکر صاحب کے قدم جمے رہے۔ اور ان کی وجہ سے ہزاروں اُکھڑے ہوئے قدم پھر جم گئے۔ جسمانی اور روحانی ہلاکت کے سیلاب میں ذاکر صاحب نے نہ خود اپنا لنگر سنبھالے رکھا بلکہ بہت سے ڈوبنے والوں کو یہاں تک کہ ان لوگوں کو جو خود ان کو ڈبونا چاہتے تھے سہارا دے کر کنارے پر پہنچا دیا۔ ان دنوں ذاکر صاحب نے ایک دوست کو لکھا تھا کہ مجھے انسان کی انسانیت پر بھروسہ ہے۔ جنون کی یہ لہر دیکھتے دیکھتے گزر جائے گی۔ ظاہر ہے انسان کی انسانیت پر ایسا بھروسہ وہی کر سکتا ہے جو خدا کی خدائی پر اٹل ایمان رکھتا ہو۔

نفاستِ ذوق اور لطافتِ احساس وہ صفات ہیں جو ذاکر صاحب کی شخصیت کی گہرائی سے ناسازگار ماحول کے باوجود اُبھر کر رہیں۔ مولوی بشیر الدین کے اٹاوے اور ڈاکٹر ضیاء الدین کے علی گڑھ میں رہ کر شعر و ادب اور فنونِ لطیفہ کا ذوق رکھنا، روزمرہ کی زندگی میں، رہن سہن اور اخلاق و آداب میں، بیرونی صفائی اور ستھرائی، اندرونی پاکیزگی اور حسن و تناسب کا لحاظ رکھنا بہت دشوار تھا۔ مگر ذاکر صاحب نے کر دکھایا۔

جامعہ ملیہ کے دورِ تنگ دستی ہی میں ذاکر صاحب نے اپنے گھر اور اپنے ادارے کو سادگی اور سلیقے کا نمونہ بنا دیا تھا۔ اب علی گڑھ میں جہاں انھیں مقابلتاً فراغت حاصل ہے، ان کی ذاتی توجہ اور اہتمام کی بدولت وائس چانسلر کے بنگلے سے نکل کر یونیورسٹی کی آخری حدود تک ساری بستی گلزار نظر آتی ہے۔ سڑکوں، نالیوں، چہ بچوں کی صفائی سے صحتِ جسم و صحتِ دماغ دونوں کی سطح اونچی ہو گئی ہے۔ علی گڑھ کی بے ہنگم اور بدنما عمارتیں ذاکر صاحب کی آنکھوں میں طالب علمی کے زمانے سے کھٹکتی ہیں۔ مگر ظاہر ہے انھیں ایک دم سے گرا کر بدل نہیں سکتے۔ اب جہاں تک وسائل میسر آتے ہیں نئی عمارتیں اپنے ذوق کے مطابق بنوا رہے ہیں۔

موسیقی اور مصوری میں ذاکر صاحب خاصا وسیع ذوق رکھتے ہیں۔ اور مشرقی اور

مغربی فن کاروں کے کمال سے یکساں لطف اندوز ہوتے ہیں۔ ان کے پاس منتخب تصویروں اور ریکارڈوں کا ایک چھوٹا سا مجموعہ ہے جس میں آہستہ آہستہ اضافہ ہوتا رہتا ہے خطاطی کا فن بھی ان کا پسندیدہ فن ہے اور ایک زمانے میں ان کے پاس کتبوں کا بہت اچھا ذخیرہ تھا جس کا بڑا حصہ ضائع ہوگیا۔ شعر میں ان کی دلچسپی کا دائرہ اردو، فارسی، انگریزی، جرمن شاعری کو محیط کیے ہوئے ہے مگر سب سے زیادہ حظ وہ فارسی شاعری سے، خصوصاً اقبال کے فارسی کلام سے اٹھاتے ہیں۔ ذاکر صاحب کو جھوم جھوم کر دلکش لحن میں اقبال کے شعر پڑھتے سنیے تو آپ کو یاد آجائے گا کہ اقبال مفکر، معلم، مصلح ہونے کے علاوہ شاعر بھی تھے۔

علمی مشاغل میں ذاکر صاحب کو سب سے زیادہ پڑھنا، اس سے کم پڑھانا اور اس سے کم لکھنا مرغوب ہے کتب بینی کا ان کا اتنا گہرا اور سچا شوق ہے کہ انتہائی مصروفیت، پریشانی یہاں تک کہ علالت کی حالت میں بھی اس کا تھوڑا بہت سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ باقاعدہ تحصیل انھوں نے علم معاشیات کی کی تھی اور آگے چل کر فنِ تعلیم کو اپنا فن بنایا، لیکن ان کا مطالعہ ان دونوں کے علاوہ اور دنیا بھر کے موضوعات پر بھی حاوی ہے۔ البتہ قصے کہانیاں جن کا شوق اس زمانے میں لوگوں کو خبط کی حد تک پہنچ گیا ہے، ذاکر صاحب کم پڑھتے ہیں۔ درس وتدریس کا کام جب تک انھوں نے کیا خاصی دلچسپی سے کیا۔ لیکن باقاعدہ درس سے زیادہ ان کو اس کی لگن تھی اور اب بھی ہے کہ طلبہ کے دل میں عام مطالعے کا، اپنی اپج سے پڑھنے اور لکھنے کا شوق پیدا کریں۔ علی گڑھ پر ہی موقوف نہیں کسی یونیورسٹی کا کوئی نوجوان طالب علم یا استاد جو زر ومنصب کی طلب اور پارٹی بازی کی لت سے محفوظ رہ کر خلوص سے علمی کام کرنا چاہتا ہے، ذاکر صاحب کو دل سے عزیز ہوتا ہے اور وہ اس کی اپنے امکان بھر پوری مدد کرتے ہیں۔

ذاکر صاحب اردو انگریزی تقریر وتحریر پر پوری قدرت رکھتے ہیں۔ ان کی تقریر سادگی اور پرکاری میں ان کی شخصیت کی بولتی ہوئی تصویر اور ان کی تحریر، اگر یک سوئی سے لکھی ہوئی ہو، بے ساختہ پن اور خلوص میں ان کی سیرت کا آئینہ ہوتی ہے۔ لیکن ہندستان کی علمی اور تعلیمی دنیا کو ذاکر صاحب سے یہ شکایت ہے کہ وہ بہت کم بولتے اور لکھتے ہیں۔ تقریر سے بچنے کی ایک بڑی وجہ یہ ہے کہ قلب کی بیماری کا دورہ پڑنے کے بعد ڈاکٹروں نے ذاکر صاحب کو زیادہ تقریر کرنے سے منع کر دیا ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ وہ

اس میں دل کی طاقت بہت کھپاتے ہیں۔ اب رہی تحریر سو اس کے لیے آج کل تو انھیں جتنی فرصت چاہیے وہ نصیب نہیں۔ لیکن دراصل یہ ان کی پرانی کمزوری ہے کہ لکھنے کے کام کو برابر ٹالتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ یا تو بالکل ہی ٹل جاتا ہے یا عین وقت پر رات بھر جاگ کر پورا کیا جاتا ہے۔ لوگوں کو مشکل سے یقین آئے گا کہ بیسویں صدی کی دوسری چوتھائی میں ہندستان میں زندگی گزارنے اور جامعہ ملیہ اور مسلم یونیورسٹی جیسی قومی تعلیم گاہوں کے وائس چانسلر رہنے کے بعد ذاکر صاحب سیاست سے بالکل بے تعلق رہے۔ سیاسی لیڈر رہنے کے لیے جن اوصاف کی ضرورت ہے ان میں سے اکثر ذاکر صاحب میں بڑے بڑے لیڈروں سے زیادہ موجود ہیں۔ مردم شناسی، موقع شناسی، مصلحت بینی، شخصیت کی کشش، زبان کی طاقت، جلد فیصلہ کرنے کی قوت۔ مگر ایک تو معلمی کی غالب صلاحیت نے انھیں اس طرح باندھ کر جکڑ لیا کہ کسی اور صلاحیت کے آزمانے کا موقع ہی نہیں دیا۔ دوسرے اور سب صفات کے باوجود ان میں ایک صفت یعنی سخت دلی کی، اس حد تک کمی ہے کہ سیاسی لیڈری کے میدان میں ان کا کامیاب ہونا بہت مشکل ہے۔ جس کا دل دوسرے کو گراتے ہوئے دکھتا ہو وہ اس اکھاڑے میں ہر ایک سے چت ہو سکتا ہے۔

سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ اقتصادیات اور معاشیات میں مہارت حاصل کرنے کے باوجود معیشت ذاکر صاحب کا سب سے کمزور پہلو ہے۔ جہاں تک ان کا بس چلتا ہے وہ کوئی کام پہلے سے پورا منصوبہ بنا کر نہیں کرتے۔ اس لیے اکثر انھیں بے جا زحمت اور زیر باری اٹھانا پڑتی ہے۔ ضبط و نظم کی کمی نے ان کی کارکردگی کو جتنی ہو سکتی تھی اس سے کم کر دیا ہے۔ ان کا معاشی قانون یہ ہے کہ طلب کو رسد کا پابند نہیں بلکہ رسد کو طلب کا پابند بناؤ۔ چادر دیکھ کر پاؤں نہ پھیلاؤ بلکہ پاؤں دیکھ کر چادر بناؤ۔ یہ بات اصولاً بالکل صحیح معلوم ہوتی ہے لیکن اس پر عمل کرنے میں بڑی دشواریاں پیش آتی ہیں۔ جہاں تک قومی کاموں مثلاً جامعہ ملیہ اور مسلم یونیورسٹی کا تعلق ہے ذاکر صاحب کا یہ اصول کہ وہ خرچ ضرورت یا حوصلہ کے مطابق بڑھاتے چلے جائیں اور آمدنی خرچ کے مطابق بڑھنے کی امید رکھیں، عموماً کامیاب رہا۔ اس لیے کہ قوم اور حکومت کو ان کی جرأتِ رندانہ کی لاج رکھنی پڑی۔ لیکن نجی زندگی میں انھیں بے اندازہ خرچ کرنے سے نہ صرف عسرت کے زمانے میں سخت دقتیں اٹھانی پڑیں بلکہ اب یک گونہ فراغت کے زمانے میں بھی اٹھانی پڑتی ہیں۔ اس لیے کہ جس نسبت سے

آمدنی بڑھی اسی نسبت سے جا و بے جا خرچ خصوصاً داد و دہش بھی بڑھتی چلی گئی۔

ہم نے دیکھا کہ ذاکر صاحب کی شخصیت کے کئی پہلو ہیں مگر ان میں مرکزی اور بنیادی حیثیت انسان دوستی کو حاصل ہے۔ انسان دوست شخصیت دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک مرشد و معلم کی دوسرے مصلح و مجاہد کی۔ مرشد و معلم کی توجہ کا موضوع انسان بحیثیت فرد کے ہے۔ وہ ارشاد و ہدایت یا تعلیم و تربیت کے ذریعے افراد کے اندر ان قدروں کو پیدا کرتا ہے جو اسے انسانیت کے بلند منصب کے سزاوار بنائیں۔ مصلح و مجاہد کا کام انسانی جماعت یا سماج کا سدھار کرنا ہے۔ یعنی ان خرابیوں سے جو سماج میں پیدا ہو گئی ہیں، لڑنا اور ان کو دور کرنا تاکہ انسانیت کی دبی ہوئی روندی ہوئی قدریں اُبھر آئیں، چمک اُٹھیں۔ دونوں قسم کے انسان دوستوں کی زندگی کا قانون محبت ہے لیکن ایک کے ہاں محبت جمالی شان دکھاتی ہے اور دوسرے کے یہاں جلالی۔ کبھی کبھی یہ دونوں شانیں ایک ہی شخصیت میں جمع ہو جاتی ہیں اور وہ پیمبر یا مجدّد کی شخصیت بن جاتی ہے۔

ذاکر صاحب کی انسان دوستی اب تک مرشد و معلم کی شان رکھتی ہے۔ وہ انسان کو فرد کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ اس کی روح سے محبت رکھتے ہیں اور اسے تعلیم و ہدایت کے ذریعے سنوارنا چاہتے ہیں۔ وہ کہا کرتے ہیں اچھے مسلمان پیدا کرو، اچھی اسلامی جماعت پیدا ہو جائے گی۔ اچھے ہندستانی بناؤ اچھا ہندستان بن جائے گا۔ لیکن وہ اس بات کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ معلم کا مدرسہ ہو یا مرشد کی خانقاہ دونوں کا اثر فرد کی تعلیم و ہدایت میں محدود ہے۔ دوسرے اجتماعی ادارے، خاندان، طبقہ، قوم، مذہب، رسم و رواج اگر الگ الگ نہیں تو مل کر انسانی شخصیت کی تشکیل میں کہیں زیادہ اثر انداز ہوتے ہیں۔ اگر ان اجتماعی سانچوں میں سے اکثر خراب ہو گئے ہیں، اگر آوے کا آوا ہی بگڑا ہوا ہو تو معلم اور مرشد کی ساری سعی رائیگاں جاتی ہے۔ جب تک مصلح اور مجاہد اجتماعی سانچوں کو نہ سدھارے یا ان کو توڑ کر نئے سانچے نہ بنائے اور جو ایک ہی شخص میں معلم اور مرشد کے ساتھ مصلح اور مجاہد یعنی مجموعی طور پر مجدّد کی شان پیدا ہو جائے تو پھر کیا کہنا!

شاید ذاکر صاحب جیسے صوفی منش کو یہ توڑ پھوڑ قانونِ وحدت اور آئینِ محبت کے خلاف نظر آئے۔ لیکن اس مشکل کو اس مردِ عارف نے حل کر دیا جس

نے کہا ع

نقشِ حق را ہم، زامرِ حق شکن !
بر زجاجِ دوست، سنگِ دوست زن

اور اس مردِ عمل نے ثابت کر دیا کہ پرانے سانچے خواہ سنگِ خارا کے بنے ہوئے ہوں بے تیشہ وگرز محض تمسک بالحق' صرف "ستیہ گرہ" سے توڑے جا سکتے ہیں۔

(جنوری ۱۹۵۵ء)

گاندھی جی کا فلسفۂ حیات

گاندھی جی کے سارے تصورِ زندگی کا مرکز مذہب ہے مگر ان کا مذہب محض تقلیدی نہیں بلکہ بڑی حد تک ذاتی تلاش اور بلا واسطہ وارداتِ قلب پر مبنی ہے۔ وہ تاریخ عالم کے ان چند لوگوں میں سے تھے جنھوں نے بچپن میں بزرگوں سے پائے ہوئے مذہبی ورثے کو جوں کا توں نہیں لیا بلکہ اس کو عقل کی کسوٹی پر کسا، عمل میں جانچا، ذاتی وارداتِ قلب کی روشنی میں اس کی نئی تعبیر کی۔ وہ خود اپنی زندگی کو جو حق کی تلاش اور اسے عمل کا جامہ پہنانے کی کوشش میں گزری "تجربات بالحق" کہتے ہیں۔ اس لیے ان کے مذہبی خیالات کو منظم طور پر پیش کرنے سے پہلے ایک نظر اس پر ڈالنی ضروری ہے کہ ان خیالات نے کس طرح رفتہ رفتہ زندگی کے معمل میں تشکیل پائی۔

انیسوی صدی کا زمانہ ہندستان میں مذہبی اصلاح اور نشاۃ ثانیہ کا دور تھا مغربی تہذیب کی ٹکر سے لوگوں کے خیالات میں ایک ہیجان سا پیدا ہو گیا جس کا اثر سب سے پہلے مذہبی جذبے کی بیداری کی شکل میں ظاہر ہوا جیسا کم و بیش ایک ہزار سال پہلے جنوبی ہند میں اسلامی تہذیب کی ٹکر سے پیدا ہوا تھا اور شنکر چاریہ رامانج، اور دوسرے مذہبی پیشواؤں کی اصلاحی تحریکوں کا محرک بنا تھا۔ ہندوؤں میں اس بیداری نے دو شکلیں اختیار کیں —— ایک تو مخلوط سماجی مذہبی تحریکوں کی جیسے برہمو سماج، پرارتھنا سماج، آریہ سماج، دوسرے خالص باطنی مذہبی تحریک کی جو شری رام کرشن پرم ہنس نے شروع کی: انیسویں صدی کے آخر میں ہندستان کی مذہبی روح نے ایک اور کروٹ لی۔ موہن داس کرم چند گاندھی کے دل میں کچھ تو ان تحریکوں کے اور کچھ عام ذہنی، سماجی، سیاسی حالات کے اثر سے جنھوں نے

ان تحریکوں کو جنم دیا تھا۔ انیسویں صدی کے ربع آخر میں راجکوٹ میں جہاں گاندھی خاندان رہتا تھا مذہبی اصلاحوں کا بڑا چرچا تھا کم سن موہن داس گاندھی کے ذہن پر اپنے گھر میں یہ بحثیں سنتے سنتے اصلاحی خیالات کا گہرا نقش بیٹھ گیا۔ لیکن بچپن اور نوجوانی میں گو ان کا مذہبی احساس تیز تھا ہم جہاں تک عقیدے اور رسوم کا تعلق ہے، ان کی مذہبیت میں کوئی نئی بات نہ تھی۔ وہ اکثر ہندوؤں کی طرح اپنے آبائی وشنو دھرم کے پابند تھے۔ مغربی ہند میں جہاں جین کثرت سے ہیں رہنے کی وجہ سے غالباً جین مت کا بھی ان پر کچھ اثر پڑا تھا۔ ان کے مذہبی شعور میں جو خصوصیت تھی وہ یہ تھی کہ وہ اخلاقی اصول کی پابندی خصوصاً راست گوئی وراست بازی کو غیر معمولی اہمیت دیتے تھے۔ اس کی بہت سی مثالیں ہیں جیسے بچپن کی خام خیالی میں گوشت کھانے کو فرض سمجھ کر اپنی طبعی کراہت اور رسوائی کے خوف کے باوجود گوشت کھانا، امتحان میں استاد کی شہ پاکر بھی نقل نہ کرنا، معمولی سی چوری پر بے حد نادم ہو کر اقرار جرم کر لینا اور اپنے باپ کے غم و غصّے کو چپ چاپ برداشت کرنا، فرض کے مقابلے میں وہ سماجی پابندیوں کی، جو ان کی برادری کی نظر میں مذہبی اہمیت رکھتی تھیں، مطلق پروا نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ ساری برادری کی مخالفت کے باوجود وہ ہائی اسکول کی تعلیم ختم کر کے اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان چلے گئے۔

انگلستان کے قیام کے زمانے میں گاندھی جی کو جنھوں نے اپنے ذہن کی کھڑکیاں کھلی رکھیں نئے مذہبی سابقے ہوئے اور ان پر نئے اثرات پڑے۔ تھیوسوفوں کے، عیسائیوں کے، دہریوں کے۔ تھیوسوفوں سے انھیں ہندستان کے روحانی ورثے کی قدر و قیمت معلوم ہوئی خصوصاً ایڈون آرنلڈ کی دو کتابوں بھگوت گیتا کے ترجمے "نغمۂ آسمانی" اور گوتم بدھ کی سیرت "نورِ ایشیا" نے ان کی روحانی تربیت میں اہم حصہ لیا۔ عیسائی مذہب کے موجودہ ڈھانچے سے ان کو دلچسپی نہیں ہوئی مگر حضرت مسیح کی شخصیت اور ان کے پہاڑی خطبے نے ان پر گہرا اثر کیا۔ ان کی مذہبی تلاش کی پہلی منزل یہاں سے شروع ہوئی کہ انھوں نے گیتا کی تعلیم، بدھ کی تعلیم اور مسیح کے خطبے کی تعلیم کو باہم مطابقت دینے کی کوشش کی۔ دہریوں کے خیالات نے انھیں ذرا بھی متاثر نہیں کیا لیکن بریڈلا سے جو ان دنوں انگلستان میں دہریت کا علم بردار تھا اس کی راست بازی اور انسان دوستی کی وجہ سے گاندھی جی کو گہری عقیدت ہو گئی۔ وہ فرماتے ہیں: "بریڈلا جیسے دہریوں کے لیے حق کی وہی حیثیت تھی جو اوروں کے لیے خدا کی" یہ تجربہ گاندھی جی کے اخلاقی مذہب "حق خدا ہے" کا بیج تھا جو اگلے ساٹھ برس میں نشو و نما پا کر ایک تناور درخت بن گیا۔

جب گاندھی جی انگلستان سے بیرسٹری کا ڈپلوما لے کر واپس آئے تو بمبئی میں ان کی ملاقات ایک نوجوان جوہری راج چند بھائی سے ہوئی جن کو انھوں نے اپنے مذہبی گرو کے تصور سے بہت قریب پایا۔ یہ ایک "باہمہ اور بے ہمہ" سالک تھے جو کاروبار میں مصروف ہوتے ہوئے اپنے دل کو دنیاوی تعلقات سے مجرد رکھتے تھے۔ اس طرح کہ اگر ذرا سا چھیڑ دیجیے تو ان کی زبان سے حقائق و معارف کا دریا بہنے لگتا تھا۔ ان کے بارے میں گاندھی جی نے کہا ہے "سچ تو یہ ہے کہ میں انھیں مذہبی بصیرت میں ٹالسٹائی سے بہت بڑھ کر سمجھتا تھا۔ ٹالسٹائی اور وہ دونوں جس زندگی کی دوسروں کو تلقین کرتے تھے وہی خود بسر کرتے تھے۔"

ابھی تک گاندھی جی کا شعور زیادہ تر ذہنی اور اخلاقی تھا۔ کوئی روحانی واردات قلب بلاواسطہ ان پر نہیں گزری تھی۔ اس کی نوبت جنوبی افریقہ میں آئی جہاں وہ انگلستان سے واپسی کے تھوڑے ہی دن بعد ایک مقدمے کی پیروی کے لیے بلائے گئے تھے۔ وہاں ڈربن سے پرٹوریا جاتے ہوئے انھیں ہندستانی ہونے کی وجہ سے شدید ذلت اٹھانی پڑی۔ ایک جگہ ایک یوروپی گارڈ نے انھیں ریل گاڑی کے اوّل درجے سے نکال دیا اس لیے کہ غیر یوریپوں کو اس میں سفر کی اجازت نہیں تھی۔ یہ تجربہ ایک ہندستانی کے لیے بھی جو گوری قوم کی بدسلوکیوں کا عادی تھا انوکھا تھا۔ اس نے ایک زلزلے کی طرح ان کے احساس کی تہوں کو الٹ پلٹ کر رکھ دیا۔ کوئی معمولی آدمی ہوتا تو شخصی ذلت کا احساس اسے انتقام پر ابھارتا یا محض ایک نفسی الجھن بن کر رہ جاتا۔ لیکن مذہبی طبیعت کی خصوصیت ہی یہ ہے کہ وہ انفرادی تجربے کو عام اور ہمہ گیر بنا دیتی ہے۔ چنانچہ گاندھی جی کے دل میں شخصی ذلت کا احساس قومی ذلت کا بلکہ انسانی ذلت کا احساس بن گیا۔ انھیں ایسا محسوس ہوا کہ حق کو باطل نے پیروں تلے کچل دیا۔ انسانی شخصیت کا احترام گاندھی جی کے دل کی گہرائیوں میں بسا ہوا تھا اسے ٹھیس لگی تو ان کی نظروں میں ساری اخلاقی کائنات لرزتی ہوئی نظر آنے لگی۔ انھوں نے ڈاکٹر جان۔ آر۔ موٹ کے اس سوال کے جواب میں "آپ کی زندگی کے سب سے زیادہ تخلیقی تجربے کون سے تھے؟" خاص طور پر اس تجربے کا ذکر کیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ ان کے لیے تمسک بالحق (ستیا گرہ) کا نقطۂ آغاز بن گیا۔

"ایسے تجربے بے شمار ہیں لیکن جب آپ نے مجھ سے یہ سوال پوچھا تو مجھے خاص طور پر ایک تجربے کا خیال آیا۔ جس نے میری زندگی کے دھارے کو پلٹ دیا۔ یہ واقعہ مجھ پر جنوبی افریقہ پہنچنے کے سات دن بعد گزرا۔ میں وہاں ایک خالص دنیاوی اور خود غرضانہ مقصد سے گیا تھا۔ اس وقت

میں ایک لڑکا تھا جو ابھی ابھی انگلستان سے واپس آیا تھا اور کچھ روپیہ کمانا چاہتا تھا۔ جس موکل نے مجھے وہاں بلایا تھا اس نے ڈربن سے پریٹوریا جانے کو کہا۔ یہ سفر کچھ آسان نہ تھا۔ چارلس ٹاؤن تک ریل سے اور وہاں سے جوہانسبرگ تک گھوڑا گاڑی سے جانا تھا۔ ریل میں میرے پاس اوّل درجے کا ٹکٹ تھا مگر بستر کا ٹکٹ نہیں تھا۔ میر تسبرگ میں بستر کے ٹکٹ دیلے جاتے تھے گارڈ نے آکر مجھے نکال دیا اور کہا کہ اسباب کے ڈبے میں چلے جاؤ۔ میں اس پر راضی نہیں ہوا اور گاڑی مجھے سردی سے کانپتا چھوڑ کر چلدی۔ اب وہ تخلیقی تجربہ آتا ہے۔ مجھے اپنی جان کا ڈر تھا۔ میں اندھیرے ویٹنگ روم میں داخل ہوا۔ وہاں ایک گورا تھا۔ میں اسے دیکھ کر ڈر گیا۔ میں نے اپنے دل سے پوچھا اب میرا فرض کیا ہے میں ہندستان لوٹ جاؤں یا خدا کے بھروسے پر آگے بڑھتا چلا جاؤں اور جو قسمت میں ہو بھگتوں میں نے یہ ٹھان لی کہ میں وہیں (افریقہ میں) رہوں گا اور دکھ اُٹھاؤں گا یہ میری عملی اہنسا کا آغاز تھا۔"

آگے چل کر انھیں معلوم ہوا کہ جنوبی افریقہ میں ساری ہندستانی قوم ذلت کی زندگی بسر کر رہی ہے خصوصاً غریب مزدوروں کے ساتھ اس سے بھی بدتر سلوک ہو رہا ہے جیسا چوپایوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ چنانچہ انھوں نے ان کی انسانی حقوق کی حفاظت کو اپنی زندگی کا فرض اور خاص مقصد بنا لیا۔ اس وقت تک گاندھی جی کو یقین تھا کہ نوآبادیوں کی حکومتیں بھی قانون اور انصاف کے بنیادی اُصول کا اسی طرح احترام کرتی ہے جیسے انھوں نے برطانوی حکومت کو کرتے ہوئے دیکھا تھا اس لیے پہلے انھوں نے اس ناانصافی کے خلاف جس نے ان کے دل کو ہلا دیا تھا قانونی چارہ جوئی کی راہ اختیار کی اور جنوبی افریقہ کی ہندستانی جماعت کے سیاسی لیڈر قانونی مشیر اور پیروکار بن گئے۔

جنوبی افریقہ کے قیام میں گاندھی جی نے مذہبی حقیقت کی ذہنی تلاش برابر جاری رکھی۔ وہاں انھیں عیسائی مبلغوں سے قریبی سابقہ رہا حضرت مسیح کی شخصیت اور ان کی اصل تعلیم نے جو "پہاڑی خطبے" کی شکل میں محفوظ ہے، لندن ہی میں ان کے دل کو موہ لیا تھا۔ اب رسمی عیسائی مذہب کی طرف بھی تھوڑا بہت میلان ہو گیا۔ مگر اتفاق سے یہاں پہلا سابقہ "پلے ماؤتھ برادری" کے فرقے سے پڑا جس کے اس عقیدے نے 'کہ مسیح کی شہادت عیسائیوں کے گناہوں کا کفارہ ہے' نہایت بددل کر دیا۔ آگے چل کر "کوئیکر" فرقے کے لوگوں اور دوسرے عیسائیوں سے مل کر یہ ناگوار اثر جاتا رہا پھر بھی مشنری عیسائیت کا یہ عقیدہ کہ مذہب عیسوی کو قبول کیے بغیر انسان کی نجات

نہیں ہو سکتی، کسی طرح ان کے دل کو نہیں لگا۔ مذہب میں جو فراخدلی اور رواداری وہ چاہتے تھے وہ انھیں ہندو دھرم میں نظر آتی تھی لیکن یہاں یہ مشکل تھی کہ چھوت چھات کی رسم اور ویدوں اور دوسری مقدس کتابوں کے کلام الٰہی ہونے کا عقیدہ جو عام طور پر ہندویت کا جزو سمجھا جاتا تھا اُن کے لیے قابل قبول نہ تھا۔ اسی زمانے میں انھوں نے قرآن کا مطالعہ کیا اور اس کی تعلیم کا اچھا اثر لیا۔ ٹالسٹائی کی کتاب "آسمانی سلطنت تمھارے اندر ہے" ان کتابوں میں سے ہے جس کا ان کے مذہبی خیالات کی تشکیل میں بڑا حصہ ہے۔ راج چندر بھائی سے بھی گاندھی جی سے خط و کتابت جاری تھی۔ وہ یہ ہدایت کر رہے تھے کہ ہندو دھرم کا زیادہ گہرا مطالعہ کرو، لیکن اس ہدایت پر عمل اس وقت ہوا جب گاندھی جی کا میل جول تھیوسوفوں سے بڑھا اور انھوں نے یہ فرمائش کی کہ ہمیں ہندو دھرم کے سمجھنے میں مدد دو۔ اس سلسلے میں گاندھی جی نے بھگود گیتا کا مطالعہ کیا۔ اس سے ان کی پوری تشفی ہو گئی اور انھوں نے اسے اپنا دستور العمل بنا لیا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "گیتا میرے لیے ایک قطعی ضابطۂ عمل بن گئی" دراصل گاندھی جی کو مذہب کے بارے میں ذہنی تسکین کی اتنی زیادہ فکر نہیں تھی جتنی اس کی کہ اخلاقی رہنمائی کے لیے کوئی بھروسے کا سہارا مل جائے، یہ لگن گیتا سے پوری ہوئی۔ اس نے انھیں سکھایا کہ بے غرض محبت اور خدمت ہی کے ذریعے سے انسان حق کی معرفت حاصل کر سکتا ہے گیتا کی تعلیم میں انھیں ایک مدت تک اپری گرہ (ترک ملکیت) کے اصول سے الجھن رہی۔ ان کی سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ دنیا میں رہ کر انسان ملکیت سے بالکل دست کش کیونکر ہو سکتا ہے۔ لیکن آخر میں انھوں نے اپنے آپ کو "امانت کے نظریے" سے تسکین دے لی۔ انھوں نے گیتا کے حکم کی یہ تاویل کی کہ انسان املاک رکھ سکتا ہے بہ شرطیکہ اسے سماج کی امانت سمجھے اور اس میں سے خود صرف اتنا حصہ استعمال یا صَرف کرے جتنا زندگی کی ناگزیر ضرورتوں کو پورا کرتا ہو۔ باقی سب کو اوروں کے لیے جو مستحق ہوں وقف کر دے۔

مگر اس ذہنی تحقیق کی سطح کے نیچے دل کی گہرائیوں میں گاندھی جی کی مذہبی نشوونما اس بلاواسطہ روحانی واردات کے ذریعے ہو رہی تھی جو ان پر اپنے ہندستانی بھائیوں کی خدمت اور ان کے بنیادی انسانی حقوق کے لیے لڑنے کے سلسلے میں گزر رہی تھی۔ کچھ تو غریب مزدوروں کے ساتھ اور ان کی ہمدردی کے جذبے سے گاندھی جی کی طبیعت سادہ زندگی کی طرف مائل ہوئی اور کچھ اس بات نے کہ وہ اپنی آمدنی کا بہت بڑا حصہ قومی کاموں اور اُمورِ خیر کے لیے صرف کر رہے تھے، اس پر مجبور کیا کہ وہ تکلفات کو چھوڑ کر ضروریات پر قناعت کریں۔ رسکن کی کتاب

"اس انتھاتنک" جس کا ترجمہ انھوں نے گجراتی میں "سرودے" کے نام سے کیا سادہ زندگی کے رجحان کو اور زیادہ تقویت پہنچانے کا باعث ہوئی۔ اس نے ان کو یہ سبق دیا کہ دنیا میں سب سے بہتر زندگی کسان اور مزدور کی ہے چنانچہ انھوں نے ڈربن کے قریب فنیکس بستی کے نام سے ایک آشرم کھولا اور اپنے ساتھیوں کو لے کر جنھوں نے خود کو سماجی خدمت کے لیے وقف کیا تھا وہاں رہنے لگے۔ بستی میں سب لوگ اپنی روزی جسمانی مشقت سے کمانے کے لیے زراعتی فارم اور پریس میں کام کرتے تھے اور ہر شخص کو بلا تفریق تین پونڈ ماہانہ معاوضہ ملتا تھا۔ ابھی تک گاندھی جی جنوبی افریقہ میں بسنے والے ہندستانیوں کے حقوق کی حفاظت کے لیے قانونی طریقوں کو آزما رہے تھے، اس لیے کچھ دن بعد ان کو فنیکس بستی کی سکونت چھوڑ کر شہر میں منتقل ہونا اور وکالت کا کام شروع کرنا پڑا۔ لیکن فنیکس سے ان کا قریبی تعلق باقی رہا اور شہر میں رہ کر بھی وہ زہد اور سادگی کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتے رہے۔

گاندھی جی کو کئی سال سے یہ احساس تھا کہ اگر انسان اپنے آپ کو خلوص اور یکسوئی کے ساتھ محبت اور خدمت کے لیے وقف کرنا چاہتا ہے تو مال و دنیا کی محبت دل سے نکال دینے کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی شہوانی خواہشوں پر قابو پائے، چنانچہ وہ برہمچاریہ کے اصول پر عمل کر رہے تھے۔ لیکن ۱۹۰۶ء سے انھوں نے اس کا عہد واثق کر لیا کہ کبھی خواہشِ نفس کے آگے سر نہیں جھکائیں گے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب گاندھی جی قانونی طریقوں سے جنوبی افریقہ کی حکومت سے انصاف پانے سے مایوس ہو چکے تھے۔ انھیں یہ احساس ہو گیا کہ وہاں یورپیوں کی حسِ انصاف اپنے جماعتی اغراض اور نسلی تعصبات سے دب گئی ہے اس لیے ان کے قلب پر اثر ڈالنے کے لیے زیادہ قوی تدبیر سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ انھوں نے خاموش مقاومت کا طریقہ اختیار کیا، اور اس کا نام "ستیہ گرہ" (تمسک بالحق) رکھا۔ ابھی ستیہ گرہ کی روحانی اہمیت اور اس کے لوازم ان کی لوحِ شعور پر نہیں ابھرے تھے مگر تحتِ شعور میں ضرور موجود ہوں گے ورنہ یہ نام ان کے ذہن میں نہ آتا۔ اس کے علاوہ پچھلے سال ان کا بتدریج زاہدانہ زندگی اختیار کرنا، جس کی انتہا برہمچریہ پر ہوئی یہ ظاہر کرتا ہے کہ گاندھی جی غیر شعوری طور پر ایک روحانی جدوجہد کے لیے تیاری کر رہے تھے اس لیے جو تحریک گاندھی جی نے ۱۹۰۶ء میں شروع کی وہ محض خاموش مقاومت کی سیاسی تحریک نہ تھی بلکہ اس سے زیادہ گہری چیز تھی۔

بہر حال یہ تحریک، بیچ کے چند وقفوں سے قطع نظر سات برس تک چلتی رہی اور اس

کے سلسلے میں گاندھی جی کے مذہبی و اخلاقی تصورات عمل کے آئینے میں واضح ہوتے گئے۔ درمیان میں وہ انگلستان گئے وہاں بہت سے محبان وطن کے سابقے سے انھیں نہ صرف جنوبی افریقہ کے ہندستانیوں بلکہ خود ہندستان کی آزادی کے مسئلے پر جو اس سے کہیں بڑا تھا غور کرنے کا موقع ملا۔ اس کا نتیجہ ایک چھوٹی سی کتاب "ہند سوراج" کی شکل میں ظاہر ہوا۔ جس میں اُنھوں نے جنگ آزادی کا ایک نیا پروگرام پیش کیا تھا۔ گاندھی جی کو پچھلے سولہ سال کے تجربے سے جو اُنھوں نے جنوبی افریقہ میں حاصل کیا تھا یقین ہو گیا تھا کہ وہاں اور ہندستان میں یورپیوں کا تسلط جو دیسی لوگوں کو غلامی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور کر رہا تھا ایک لازمی نتیجہ تھا جدید تہذیب کا جو مادّی اقدار کی پرستش، طاقت کی ہوس اور کمزوروں کے استحصال پر مبنی ہے۔ اس طاقت سے آزادی حاصل کرنے کے لیے ہندستانی مادّی ہتھیاروں سے لڑنا چاہیں تو کامیابی مشکل ہے اور ہو بھی جائے تو بے کار ہے اس لیے کہ جو آزادی اس طریقے سے ملے گی وہ جھوٹی آزادی ہوگی۔ غیر ملکی لٹیروں کو مادّی طاقت سے شکست دینے والے اپنی اس طاقت کے بل پر خود اپنے ہم وطنوں کا استحصال شروع کر دیں گے جیسا کہ اٹلی اور دوسرے ملکوں میں دیکھنے میں آ رہا تھا۔ اس لیے گاندھی جی کا خیال تھا کہ سچی آزادی حاصل کرنے کے لیے پہلے ہندوستانیوں کو اپنے ذہن کو جدید تمدن کے تسلط سے آزاد کرنا ہوگا، مادی ترقی کی کل علامات جدید مشین اور اس کی پیداوار، جدید وسائلِ آمد و رفت، جدید طب اور جدید نظامِ عدالت سے قطع تعلق کرنا ہوگا اونچے طبقوں کو بھی کاشتکاروں اور مزدوروں کی سادہ زندگی بسر کرنی ہوگی تب جا کر ان میں وہ اخلاقی اور روحانی قوت پیدا ہوگی جس کی مدد سے وہ بغیر تشدد سے کام لیے جسمانی اور ذہنی آزادی حاصل کر سکیں گے۔

ان خیالات کو پیش نظر رکھ کر گاندھی جی نے جوہانسبرگ کے قریب دیہاتی علاقے میں ٹالسٹائے فارم کے نام سے ستیاگرہیوں کی ایک بستی بسائی جس میں ہندستان کے مختلف حصوں کے لوگ، ہندو، مسلمان، پارسی، عیسائی جو اپنے ملک کی عزت بچانے اور اپنے جائز حقوق حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کرنے اور اس میں ہر طرح کی تکلیفیں سہنے کے لیے تیار تھے، مل جل کر رہتے تھے۔ یہ ستیاگرہی کھیتی اور مختلف دستکاریوں کے ذریعے اپنی ضرورت کی اکثر چیزیں خود ہی پیدا کرتے تھے۔ ان میں سے بعض کے ساتھ ان کے بیوی بچے بھی تھے۔ بچوں اور نوجوانوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ کھولا گیا جس میں گاندھی جی چند اور لوگوں کی مدد سے تعلیم دیتے تھے۔ یہ مدرسہ

گاندھی جی کے خیالات کی نشو و نما کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ مختلف عقیدے رکھنے والے بچوں کو ایک ساتھ مذہبی تعلیم دینے کے سلسلے میں گاندھی جی پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ ہر مذہب کی تعلیم کا جوہر دراصل وہ اخلاقی اصول ہیں جو سب بنی نوع انسان میں مشترک ہیں۔ اس طرح ان کا انسانی یا اخلاقی مذہب کا نظریہ وجود میں آیا جسے انھوں نے ۱۹۱۲ء میں ایک چھوٹے سے رسالے "نیتی دھرم" کی شکل میں پیش کیا۔ اسی کے ساتھ انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ ہر مذہب کے ساتھ ایک خاص ماحول میں نشو و نما پانے کی وجہ سے کچھ رسوم و عبادات وابستہ ہو گئے ہیں اور اس ظاہری شکل کو قائم رکھنا ضروری ہے اس لیے کہ اس کے پیرؤوں کی روحانی تربیت کے لیے وہی سب سے زیادہ موزوں ہے۔ چنانچہ عام انسانی مذہب کے اصول کے ساتھ ساتھ ہر بچے کو اُس کے مذہب کے ارکان سکھانا اور ان پر عمل کرانا چاہیے۔ جہاں تک عام اصولِ تعلیم کا تعلق ہے، گاندھی جی اپنے تجربوں سے اس نتیجے پر پہنچے کہ تعلیم کا مقصد بچے کے اندر ذہنی بیداری اور فعّالی، اخلاقی ضبط اور تعاون کی روح پیدا کرنا ہے اور ان چیزوں کے حاصل کرنے کا خاص ذریعہ کوئی مفید دستکاری یا حرفہ ہے۔

اس طرح گاندھی جی کے فلسفۂ زندگی خصوصاً ان کے مذہبی اور اخلاقی تصورات کا بنیادی خاکہ، جس کی ایک ایک لکیر عملی تجربے اور روحانی واردات کی روشنی میں کھینچی گئی تھی جنوبی افریقہ ہی میں تیار ہو چکا تھا۔ ہندستان آنے کے بعد اپنی زندگی کے بقیہ ۳۴ سال میں انھیں اس کا موقع ملا کہ خلقِ خدا کی محبت اور خدمت کے ذریعے حق کی معرفت حاصل کرنے کے جو تجربے جنوبی افریقہ میں چھوٹے پیمانے پر کیے تھے وہ یہاں بڑے پیمانے پر کریں اگرچہ ان میں بہت سے تجربے سیاسی اور سماجی میدان میں کیے گئے پر اُن کا اصل مقصد مذہبی تھا چنانچہ ۱۹۲۵ء کے تجربوں کی کیفیت اپنی آپ بیتی میں بیان کرنے سے پہلے اس کے دیباچے میں فرماتے ہیں۔ "وہ چیز جس کی مجھے تلاش ہے، جس کی آرزو اور سعی میں تیس سال سے بے چین ہوں معرفتِ نفس، دیدارِ الٰہی حصول، موکش، ہے یہی تلاش یہی کوشش میرا اوڑھنا بچھونا ہے یہی میری زندگی ہے میری تحریر و تقریر، میری ساری سیاسی جد و جہد کا یہی مقصد ہے۔" لیکن گاندھی جی کا مذہبی شعور جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں اصلاً عارفانہ (MYSTIC) نہ تھا کہ صرف مشاہدۂ نفس کو معرفت حق کے لیے کافی سمجھتے بلکہ پیمبرانہ تھا۔ یعنی وہ اجتماعی زندگی کو تلاشِ حق کا میدان بنانا چاہتے تھے۔ اور اپنے ساتھ دوسروں کو بھی راہِ حقیقت اور راہِ نجات دکھانا چاہتے تھے۔ "چونکہ مجھے ہمیشہ سے

یقین ہے کہ جو کام ایک شخص کے لیے ممکن ہے وہ سب کے لیے ممکن ہے اس لیے میں نے جتنے تجربے کیے وہ خلوت کی تاریکی میں نہیں بلکہ جلوت کی روشنی میں کیے۔ یقیناً مشاہدۂ نفس، مراقبہ اور خلوت میں خدا سے لو لگانا حق کے ناگزیر وسائل ہیں اور گاندھی جی ان سے کام بھی لیتے تھے۔ لیکن اس قسم کی واردات کو وہ بالکل شخصی سمجھتے تھے جس میں دوسروں کو شریک نہیں کیا جاسکتا اس لیے ان کا کبھی ذکر نہیں کرتے تھے۔" بعض معاملے خدا اور بندے کے درمیان ایسے ہوتے ہیں جن کی کسی اور کو خبر نہیں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ یہ چیزیں بیان میں نہیں آسکتیں۔"

وہ مذہبی یا اخلاقی (گاندھی جی کے نزدیک یہ الفاظ ہم معنی ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں) تجربے جو جلوت کی روشنی میں کیے گئے دو قسم کے تھے سیاسی اور سماجی۔ سیاسی تجربہ یہ تھا کہ ملک کی آزادی کی تحریک میں جو گاندھی جی سے پہلے ہی خاصی ترقی کر چکی تھی انھوں نے ایک نئی اخلاقی روح پھونک کر اسے بے تشدد ــــــ عدم تعاون کی تحریک بنا دیا جس کے ذریعے سے ہندستان، تیس بتیس سال کے اندر بیرونی حکومت سے آزاد ہو گیا۔ سماجی تجربہ یہ تھا کہ انھوں نے تعمیری کارکنوں کی متعدد انجمنوں کے ذریعے ایک ایسی سماج کی داغ بیل ڈالنے کی کوشش کی جو مقابلے کی جگہ تعاون پر مبنی ہو اور تشدد اور استحصال سے پاک ہو اور ایک نیا تعلیمی تجربہ شروع کیا جو اس سماج کی تشکیل میں مدد دے۔

ہندستان کے تہائی صدی کے تجربوں سے ان مذہبی اور اخلاقی تصورات میں جو گاندھی جی جنوبی افریقہ میں قائم کر چکے تھے، وضاحت گہرائی اور وسعت ضرور پیدا ہوئی مگر بظاہر ان کا مجموعی ڈھانچہ وہی رہا جو پہلے تھا۔

نیا دور اکتوبر ۱۹۵۵ء

وحدت میں یہ دوئی کیوں ــ؟

مندرجہ ذیل مضمون ایک باب ہے Outline of the Cultural History of India کا، جسے حیدرآباد کے مؤقر علمی ادارے Institute of Indo-Middle-East Cultural Studies نے ہندستان بھر کے منتخب فضلاء کے تعاون سے مرتب کیا ہے اور عن قریب شائع کرنے والا ہے۔ ہم اسے ادارے کی اجازت سے اور اس کے شکریہ کے ساتھ شائع کر رہے ہیں۔

دو تہذیبی جماعتوں کے ایک دوسرے سے سابقہ پڑنے اور ایک دوسرے پر اثر ڈالنے کی شہادت یوں تو سبھی تہذیبی مظاہر میں ملتی ہے، لیکن غالباً سب سے زیادہ وثوق کے ساتھ اس کی گواہی ان دونوں کی زبانیں دیتی ہیں۔ جتنا زیادہ گہرا اثر دو جماعتوں کی زبانوں کا ایک دوسرے پر نظر آئے اتنا ہی قریبی تہذیبی تعلق ان دونوں جماعتوں میں فرض کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر دو زبانوں کے میل سے ایک تیسری زبان بن گئی تو ہم بے تامل اس نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں کہ یہ کھچڑی زبان ایک مخلوط تہذیب کی آواز ہے۔

مسلمانوں کے ہندستان سے سابقے کا پہلا دور ساتویں صدی عیسوی کے آخر سے شروع ہوا جب کہ عرب تاجر جنوبی ہند کے جزیرہ نما میں مشرقی اور مغربی ساحل پر آباد ہونے لگے۔ آٹھویں صدی کے شروع میں مسلمان عربوں نے سندھ اور ملتان پر حملے کر کے وہاں اپنی حکومت قائم کی اور ان کا اثر گجرات اور کاٹھیاواڑ تک پھیل گیا۔ اس سابقے کی نشانی علاوہ اور چیزوں کے جنوبی اور مغربی ہند کے ساحلی علاقے کی زبانوں میں بہت سے عربی الفاظ کی موجودگی ہے جو بظاہر فارسی کے ذریعے شمالی ہند سے ہوتے ہوئے نہیں آئے ہیں بلکہ براہ راست "عربی" سے لیے گئے ہیں۔ اگر اس زمانے (یعنی آٹھویں صدی عیسوی سے دسویں صدی عیسوی تک)

کے سندھ، گجرات، کاٹھیاواڑ اور جنوبی ہند میں آباد ہونے والے عربوں کی تحریریں ملیں تو شاید تصویر کا دوسرا رُخ بھی نظر آئے کہ ان کی عربوں میں مقامی زبانوں کے الفاظ داخل ہو گئے تھے۔

مگر اس سابقے کا جو مسلمانوں کو ہندستان سے پڑا دوسرا دور گیارہویں صدی عیسوی میں شروع ہوا۔ یہ دور ہندوستان کی تہذیبی تاریخ کے لیے پہلے دور سے کہیں زیادہ اہم ہے اس لیے کہ اس دوسرے دور میں پنجاب سے لے کر بنگال کی سرحد تک اور ہمالیہ سے لے کر وسط ہند اور دکن کی سطح مرتفع تک ایک بڑے وسیع علاقے میں نووارد ترک اور ایرانی مسلمانوں کے تہذیبی تعلقات پُرانے باشندوں کے ساتھ رفتہ رفتہ گہرے ہوتے چلے گئے یہاں تک کہ دو تہذیبوں کے ملنے سے ایک تیسری تہذیب وجود میں آگئی۔ اس تہذیب کا عکس سب سے زیادہ اور سب سے صاف ہندی اردو، ہندستانی زبان میں نظر آتا ہے۔ اس لیے اس زبان کی نشوونما کی کہانی تہذیبی تاریخ کا مطالعہ کرنے والے کے لیے نہایت دلچسپ ہو گی۔ ہم یہ کہانی نہایت اختصار سے چند صفحوں میں کہنے کی کوشش کریں گے۔

گنگا اور جمنا کے بیچ کا خطہ اور اس کے آس پاس کا علاقہ جو مدھیہ پردیش کہلاتا ہے شمالی ہند کا دل ہے۔ ہرش وردھن سے لے کر آخری راجپوت راجہ جے چند کی وفات تک چند سو سال کے عرصے میں مختلف حکمران خاندان قنوج کی راجدھانی سے اس علاقے پر بلکہ اکثر اوقات کل شمالی ہند پر حکومت کرتے رہے اور یہاں کی زبان مختلف مقامی بولیوں کے پہلو بہ پہلو شمالی ہند کی مشترک زبان رہی۔ یہ زبان جو پہلی، دوسری اور تیسری پراکرت کے واسطے سے نکلی تھی، "شورسینی اپ بھرنش" کہلاتی تھی اور گجرات و مغربی پنجاب سے لے کر بنگال تک لنگوا فرینکا (عام بول چال کی زبان) اور مشترک ادبی زبان کی حیثیت رکھتی تھی۔ گیارھویں صدی میں جب کہ ہندستان میں شمال مغرب سے ترک ایرانی مسلمانوں کی لہر آنی شروع ہوئی شمالی ہند میں انتشار کا دَور دَورہ تھا۔ قنوج کی ریاست بہت پہلے اپنی سیاسی عظمت اور اقتدار کھو چکی تھی اور اس کی حیثیت بہت سی چھوٹی چھوٹی خود مختار ریاستوں میں سے ایک ریاست کی رہ گئی تھی اور اس کے آثار نظر آنے لگے تھے کہ سیاسی وحدت کے خاتمے کے بعد مشترک ادبی زبان بھی زیادہ دن تک باقی نہیں رہے گی۔ "شورسینی اپ بھرنش" مقامی زبان میں تحلیل ہونی شروع ہو گئی تھی جو اپنی اپنی جگہ ادبی زبان بننے کا خواب دیکھ رہی تھیں۔ چوں کہ ان میں "شورسینی اب بھرنش" کے ورثے کے طور پر بہت سی مشترک خصوصیات موجود تھیں اس لیے ماہرینِ لسانیات نے انھیں ایک ہی مجموعی نام

مغربی ہندی سے موسوم کیا ہے۔ یہ زبانیں حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ کھڑی بولی

۲۔ ہریانی، جاٹو یا بانگڑو

۳۔ برج بھاشا

۴۔ قنوجی

۵۔ بندیلی

آگے چل کر پہاڑی اور راجستھانی بولیاں بھی مغربی ہندی کے دائرۂ اثر میں آگئیں۔ ان میں کھڑی بولی خاصی اہمیت رکھتی ہے اس لیے کہ وہ تاریخی حالات کی مدد سے رفتہ رفتہ "لنگرا فرنیکا" کے طور پر وسیع تر علاقے میں پھیلتی چلی گئی۔ اسی کی بنیاد پر اس ادبی زبان نے نشو ونما پائی جو آج ہندی اور اردو کی دو الگ الگ شکلوں میں سارے شمالی ہند میں رائج ہے اور حکومتِ ہند کی سرکاری زبان مقرر کی گئی ہے۔

کھڑی بولی ذیل کے علاقے میں مادری زبان کی حیثیت سے رائج ہے۔

گنگا کے مشرق میں	ضلع رام پور، ضلع بجنور، ضلع مرادآباد
گنگا اور جمنا کے درمیان	ضلع میرٹھ، ضلع مظفر نگر، ضلع سہارن پور، اور ضلع دہرہ دون کا میدانی علاقہ۔
جمنا کے مغرب میں	شہر دلی، شہر کرنال، ضلع انبالہ کا مشرقی حصہ

سترھویں صدی کے شروع میں جب سلطنت دہلی کی بنیاد پڑی اور وہ کم وبیش مستقل طور پر شمالی ہند میں حکومت کرنے لگی تو سیاسی وحدت کی بنیاد پر ایک مشترک زبان بننے کا عمل از سرِ نو شروع ہو گیا۔ مگر فرق اتنا تھا کہ پراکرت کے زمانے اور اپ بھرنش کے زمانے میں ایک ہی زبان لنگوا فرنیکا اور مشترک ادبی زبان دونوں کا کام دیتی تھی۔ اب ان دو مقصدوں کے لیے دو الگ الگ زبانوں کی ضرورت پڑی۔ مشترک ادبی زبان کی حیثیت رفتہ رفتہ فارسی نے اختیار کی جسے سلطنت دہلی نے سرکاری زبان بنایا تھا لیکن بدلیسی زبان ہونے کی وجہ سے یہ لنگوا فرنیکا نہیں بن سکتی تھی اور قدرتی بات تھی کہ اس منصب پر مغربی ہندی کی بولیوں میں سے جو سلطنت کی راجدھانی دہلی کے پاس بولی جاتی ہیں کوئی بولی فائز ہوتی۔

شہر دہلی میں اُس وقت بھی آج کی طرح چار بولیوں کے علاقے آکر ملتے تھے۔ قدیم کھڑی بولی۔

ہریانی، برج بھاشا اور میواتی۔ اس لیے غالباً شہر کے اندر یہ چاروں بولیاں بولی جاتی ہوں گی۔ لیکن شہر کے متوسط طبقے کے شرفا کی زبان جسے امیر خسرو نے "زبانِ دہلوی" کے نام سے موسوم کیا ہے قدیم کھڑی بولی تھی جس میں ہریانی کا بھی کچھ میل تھا۔

سلطنت دہلی کے بانی قطب الدین ایبک کے ساتھ جو مسلمان اور نو مسلم فوجیں پنجاب سے آئی تھیں ان کی بولی پنجابی تھی جو ان بولیوں سے بہت قریب تھی چنانچہ اس کے بھی بہت سے لفظ "زبانِ دہلوی" میں داخل ہو گئے۔ اس "زبان دہلوی" کو جسے فارسی کتابوں میں ہندی اور ہندوی بھی کہا گیا ہے، شاہی فوجوں، بیوپاریوں اور سادھوؤں نے آئندہ صدیوں میں شمال مغرب میں پہنچا دیا اور اس نے بہت جلد لنگوا فرنیکا کی حیثیت حاصل کر لی۔ لیکن ادبی زبان کی حیثیت سے شمالی ہند میں فارسی کے آگے اس کا چراغ نہ جل سکا اور سترھویں صدی سے پہلے اس کے نمونے بہت کم ملتے ہیں۔ ان میں امیر خسرو کی منظوم پہیلیاں وغیرہ بہت مشہور ہیں جن کا بڑا حصہ مشتبہ سہی لیکن کچھ حصہ ضرور مستند ہے۔ بھگتی کے مشہور علم بردار نامدیو کے کلام میں "زبانِ دہلوی" یا کھڑی بولی، برج بھاشا کے ساتھ، کبیر کے دوہوں میں اودھی کے ساتھ اور گورونانک کے الہامی کلام میں پنجابی کے ساتھ ملی ہوئی نظر آتی ہے۔ اسی دوران میں اکبر اور جہانگیر کے عہد میں کوئی تین چوتھائی صدی تک دار السلطنت دہلی کے بجائے آگرہ رہا۔ آگرے کی سیاسی مرکزیت کی وجہ سے اس زمانے میں برج بھاشا کو فروغ حاصل ہوا اور چوں کہ کرشن بھگتی کے بہت بڑے مبلغ ولبھ آچاریہ نے متھرا کو اپنی تحریک کا خاص مرکز بنایا تھا اور ان کے پیرو برج بھاشا کے ذریعے سے تبلیغ کرتے تھے اس لیے اس کی مقبولیت اور بڑھ گئی اور ہندی شاعری کی اقلیم میں اس کا سکہ چلنے لگا۔ زبان دہلوی یا کھڑی بولی لنگوا فرنیکا کے منصب پر قائم رہی مگر اس پر برج بھاشا کا بڑا گہرا اثر پڑا۔

تاریخی حالات نے اسی کھڑی بولی کو جو شمالی ہند میں سترھویں صدی کے شروع تک محض بول چال کی زبان تھی دکن اور گجرات میں کوئی دو سو سال پہلے ادبی زبان کی حیثیت دے دی تھی۔ ان علاقوں میں یہ زبان علاء الدین خلجی اور دوسرے شاہان دہلی کے لشکروں، ہندو سادھوؤں اور مسلمان صوفیوں کے ذریعے سے پہنچی۔ دکن میں بہمنی سلطنت اور اس کی جانشین ریاستوں کے زیر سایہ اور گجرات میں مقامی مسلمان بادشاہوں کے دربار میں اسے وہ قدر و ہمت افزائی نصیب ہوئی جو دہلی کے شہنشاہی دربار میں نہیں ہوئی تھی۔ اس کی وجہ غالباً یہ تھی کہ دکن اور گجرات کے مسلمان حکمرانوں کو دہلی کی مرکزی قوت سے الگ ہو جانے کے بعد اپنی سلامتی اسی میں

محسوس ہوئی کہ جن ہندو سپاہیوں اور دوسرے ملازموں کو وہ اپنے ساتھ دہلی اور اس کے آس پاس کے علاقے سے لے کر آئے تھے، ان کے ساتھ اتحاد اور یک جہتی کا مضبوط رشتہ قائم کریں اور اس کی ایک مؤثر تدبیر یہ بھی تھی کہ ان پر اپنی زبان فارسی کو ٹھونسنے کی بجائے ان کی زبان کھڑی بولی کو اپنانے کی کوشش کریں۔ چنانچہ اسی سازگار فضا میں کھڑی بولی فارسی رسم الخط کو اختیار کر کے شعر و ادب کی زبان بن گئی۔ بول چال کی زبان سے ادبی زبان بننے کے سلسلے میں اُسے اونچے خیالات ادا کرنے کے لیے نئے الفاظ اور ترکیبوں کی ضرورت ہوئی جو اس نے زیادہ تر فارسی سے اور کچھ سنسکرت سے لیں۔ ظاہر ہے ماحول کے اثر سے دکن میں مرہٹی الفاظ اور گجرات میں گجراتی الفاظ اور ترکیبیں بھی کھڑی بولی میں شامل ہو گئیں۔

سترھویں صدی کی دوسری چوتھائی میں شاہ جہاں نے سلطنت مغلیہ کی راجدھانی پھر آگرے سے دہلی منتقل کی۔ دہلی کا دوبارہ سیاسی، تہذیبی اور تجارتی مرکز بننا زبان دہلوی یا کھڑی بولی کے حق میں ایک نئی اور برتر زندگی کا پیام ثابت ہوا۔ چنانچہ ایک صدی کے عرصے میں دکن و گجرات کی طرح شمالی ہند میں بھی وہ ایک وسیع ادبی زبان بن گئی۔ لنگوا فرینکا کی حیثیت سے تو وہ سارے شمالی ہند میں مقبول تھی ہی اب ادبی زبان کی حیثیت سے بن سنور کر نکلی تو اسے برج بھاشا سے کہیں زیادہ قبولِ عام حاصل ہوا بلکہ فارسی بھی اس کے مقابلے پر نہ ٹھہر سکی اور وہ نہ صرف بول چال میں بلکہ شعر و ادب کے میدان میں بھی شمالی ہند کی مشترک زبان بن گئی۔ یہاں یہ کہہ دینا چاہیے کہ شاہ جہاں کے زمانے سے اس فارسی آمیز کھڑی بولی کا ایک نام اردوئے شاہی کی زبان ہونے کی وجہ سے "اردو" بھی پڑ گیا تھا۔ رفتہ رفتہ اس کے پرانے نام ہندوی، زبان دہلوی، ریختہ تقریباً سب بالکل متروک ہو گئے اور وہ اُردو کے واحد نام سے مشہور ہو گئی۔

انیسویں صدی کے شروع تک اردو زبان اور مغربی ہندی کی دوسری شاخیں برج بھاشا وغیرہ جو دیوناگری رسمِ خط میں لکھی جاتی تھیں دراصل شاعری تک محدود تھیں۔ یوں تو فارسی آمیز کھڑی بولی، یعنی دکن کی اُردو اور شمالی ہند کی اُردو میں صوفیائے کرام کی تصانیف، دوسری مذہبی کتابیں اور بعض اور متفرق چیزیں موجود تھیں۔ برج بھاشا میں گورکھ پنتھیوں اور ولبھ آچاریہ کے مذہبی رسالے اور خالص کھڑی بولی میں چند مذہبی اور غیر مذہبی کتابیں لکھی جا چکی تھیں۔ لیکن نظم کے مقابلے میں نثر کا ذخیرہ کمیت و کیفیت دونوں کے لحاظ سے نہ ہونے کے برابر تھا۔ ۱۸۰۳ء کے بھگ ایسٹ انڈیا کمپنی کو جو رفتہ رفتہ ہندستان کے ایک معقول حصے میں سیاسی اقتدار حاصل

کر رہی تھی فارسی کی جگہ کسی ویسی زبان کو سرکاری زبان بنانے کا خیال آیا تو اس نے اس مقصد کے لیے کھڑی بولی کو منتخب کیا اور کلکتے کے فورٹ ولیم کالج میں اس کی پہلی منظم کوشش شروع ہوئی کہ کھڑی بولی میں نثر کی کتابیں لکھوائی جائیں۔ لیکن کھڑی بولی کی ادبی شکل اُردو جو اس وقت زیادہ عام تھی، فارسی سے بہت بوجھل تھی اور صرف فارسی رسم خط میں لکھی جاتی تھی۔ فورٹ ولیم کی تحریک نے اس کا خاص اہتمام کیا کہ کھڑی بولی سے فارسی کا عنصر کم کیا جائے اسے بول چال کی زبان سے زیادہ قریب لایا جائے اور اس کی کتابیں فارسی اور دیوناگری دونوں رسم خط میں لکھوائی جائیں۔ زبان کے نئے رجحان اور حیثیت کو زیادہ واضح کرنے کے لیے اس کا نیا نام ہندستانی رکھا گیا۔ ایسٹ انڈیا کمپنی کی سابق پالیسی تو جلد بدل گئی اور اس نے ہندستانی کی جگہ انگریزی کو سرکاری زبان بنانے کا فیصلہ کیا لیکن ہندستانی چوں کہ عوام کی ایک بڑی ضرورت کو پورا کرتی تھی اس لیے وہ فارسی اور دیوناگری رسم خط میں پھیلتی اور ترقی کرتی رہی۔

لیکن اس وقت نئی سیاسی صورتِ حال نے جو انگریزوں کے بڑھتے ہوئے اقتدار کا نتیجہ تھی ایک نئی تہذیبی صورت حال کو پیدا کر دیا تھا۔ یعنی اس مغربی تہذیب سے جو انگریزوں کے ساتھ آئی تھی شمالی ہند کی مشترک "ہندستانی تہذیب" کو جو مغلوں کے ہاتھوں پروان چڑھی تھی، بڑا خطرہ تھا اور اس خطرے کو ہندو مسلمان سب بہت شدت سے محسوس کر رہے تھے۔

"انگریزی تہذیب کے بڑھتے ہوئے اثر کو دیکھ کر دونوں کو خطرہ پیدا ہوا کہ کہیں سبھی ہندستانیوں کی روحیں غلامی کی زنجیر میں نہ جکڑ جائیں۔ اس بحران کی حالت میں قدرتی طور پر خیال پیدا ہوا کہ اپنی اخلاقی مزاحمت کی قوتوں کو مضبوط کرنے کے لیے اُن کو اپنے تہذیبی اور مذہبی احساس کے سرچشموں کی طرف لوٹنا اور ان سے فیضان اور تقویت حاصل کرنا چاہیے۔ اس مقصد میں انھیں بڑی حد تک کامیابی ہوئی لیکن ماضی بعید کی طرف دیکھنے کا ایک ناگوار نتیجہ ہُوا اور وہ یہ کہ ماضی قریب اور اس کی سب سے زیادہ اہم پیداوار مشترک تہذیب کی اہمیت ان کی نظروں میں کم ہوتی گئی یہاں تک کہ ایک چھوٹی سی جماعت کو چھوڑ کر ہندوؤں اور مسلمانوں نے اس تہذیب کو جو کئی صدیوں کی کوشش کے بعد اسلامی اور ہندو عناصر کی ترکیب سے بنی تھی رد کر دیا اور یہ اندیشہ پیدا ہو کہ وہ اپنے عناصر میں تحلیل ہو کر رہ جائے گی۔"[1]

[1] قومی تہذیب کا مسئلہ از ڈاکٹر عابد حسین

جو تہذیبی تفریق ہندو مسلمانوں میں اس طرح پیدا ہوئی تھی اس کا اثر سب سے زیادہ زبان کے معاملے میں ظاہر ہُوا۔ بول چال کی زبان تو آسانی سے نہیں بدلا کرتی لیکن ادبی زبان میں دوئی کے رجحانات نظر آنے لگتے۔ بہت سے ہندو فارسی رسمِ خط چھوڑ کر ناگری رسمِ خط میں لکھنے لگے اور کھڑی بولی یا ہندستانی سے فارسی عربی لفظوں کو نکال کر سنسکرت الفاظ استعمال کرنے لگے اور اس طرح انھوں نے ادبی ہندی یا اعلیٰ ہندی کی بنیاد ڈالی۔ باقی ہندو اور کل مسلمان بدستور فارسی رسمِ خط میں لکھتے رہے۔ ان کی تحریروں میں عربی فارسی الفاظ کا تناسب بڑھنے لگا، ان کے ہاتھوں کھڑی بولی ہندستانی پھر اردوئے معلیٰ کی شکل اختیار کرنے لگی۔ اس طرح لسانیات کی تاریخ میں ایک عجیب و غریب منظر کی نمود ہوئی کہ جو چیز عام لسانی قوانین کی رُو سے ایک ہی زبان تھی وہ صرف رسمِ خط اور اونچے الفاظ کے اختلاف کی وجہ سے علمی مقاصد کے لیے دو زبانوں اُردو اور ہندی میں تقسیم ہو گئی۔

اب ہم چند لفظوں میں اس کا خاکہ کھینچتے ہیں کہ پچھلے ڈیڑھ سو سال میں اردو ہندی کے اندر ادب کی نشو و نما کس طرح ہوئی اور ان دونوں نے ہندستان کے علمی و ادبی خزانے کو کیا دیا۔

انیسویں صدی کے شروع تک اردو شاعری جس نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو موضوع بیان، طرز ادا، تشبیہات و استعارات اور عروض، غرض ہر پہلو سے فارسی کے سانچے میں ڈھال لیا تھا بعض چیزوں کے لحاظ سے کچھ ترقی کر چکی تھی۔ شاعرانہ اظہار کے آلے کی حیثیت سے اس نے ایک حد تک پختگی حاصل کر لی تھی۔ اس کے اندر تصوّف یعنی مذہبی عاشقانہ شاعری اور تغزل یعنی غنائی عاشقانہ شاعری کا بیش بہا ذخیرہ موجود تھا جو ولی، میر، سودا، درد، حسن، انشا، مصحفی جیسے استادانِ فن کے کلام پر مشتمل تھا۔ مگر چوں کہ اردو شاعری کی نشو و نما انحطاط پذیر شاہی درباروں کے سائے میں ہوئی تھی اس لیے اس کے اندر بعض خامیاں بھی پائی جاتی تھیں قصیدے نے، جو بادشاہوں اور امیروں کی بے خلوص تعریف کا ذریعہ تھا ایک مستقل صنفِ شاعری کی حیثیت حاصل کر لی تھی، ہجو طنز کے بجائے پست مذاق کی گالی گلوچ بن گئی تھی۔ منظر نگاری دیہاتی رومانی زندگی کی عکاسی قصصی شاعری، عوامی گیت اردو میں نہ ہونے کے برابر تھے۔

انیسویں صدی کے بڑے حصے میں اُردو شاعری مجموعی طور پر اسی ڈھرے پر چلتی رہی جو اس نے اٹھارھویں صدی میں اختیار کر لیا تھا۔ البتہ اتنا فرق تھا کہ تغزل کا مذاق بڑھ گیا اور تصوّف کا مقابلتاً کم ہو گیا۔ مگر تغزل و تصوّف کے محدود میدان میں بھی بڑے بڑے اُستادوں مثلاً

ناسخ، آتش، غالب، مومن، ذوق نے انسانی فطرت کے نازک جذبات کی مصوری کا حق ادا کر دیا اور دستور و روایات کے تنگ دائرے کے اندر صناعانہ احساس و اظہار میں اپنا اپنا انفرادی رنگ پیدا کر لیا۔ ان کی بدولت اردو شاعری کے لب و لہجے میں زیادہ سنجیدگی اور وقار اور فکر میں زیادہ باریکی اور گہرائی آگئی۔ اس کے علاوہ اس دور میں موضوعِ شاعری کی تنگی میں کچھ وسعت پیدا ہوئی اور اس نے نئے میدان گھیر لیے۔ انیس و دبیر جیسے باکمال فن کاروں نے مرثیے کو جو رزمیہ اور شاعری کا ایک مخصوص مرکب تھا، فروغ دیا اور نظیر اکبر آبادی نے ہندستانی عوام کے راحت والم، ان کے ارمانوں اور حوصلوں کے گیت گا کر اور اُن کے کاموں اور مشغلوں، تفریحوں اور تیوہاروں کے مناظر دکھا کر شاعری کو اجتماعی زندگی کا آئینہ بنا دیا اور اس طرح وہ نئی شاعری کے نقیب بن گئے۔

انیسویں صدی کی آخری دو تین دہائیوں سے لے کر آج تک ایک طرف داغ، امیر، صفی، ثاقب، حسرت، فانی، جگر نے پُرانی اُردو شاعری کی خصوصیات، عاشقانہ احساس کی گہرائی اور اظہار کی شدت کو باقی رکھا۔ دوسری طرف حالی، آزاد، چکبست نے نئی شاعری کا پرچم لہرایا جس کی خصوصیت یہ تھی کہ طرزِ ادا میں زیادہ سادگی، بے تکلفی اور اصلیت، اور موضوعِ بیان میں وسعت پیدا ہوئی یعنی شاعری صرف انفرادی جذبات کے اظہار کا ذریعہ نہیں رہی بلکہ فطرت کی عکاسی، زندگی کی ترجمانی، قومی اور وطنی جذبات کی علم برداری بھی کرنے لگی۔ نئی شاعری نے ملک کو ایک طنز و ظرافت کا بادشاہ، اکبر، ایک فلسفی شاعر اقبال اور ایک باغی شاعر جوش دیا۔

پچھلی تین دہائیوں سے نئی شاعری نے ترقی پسند یعنی انقلابی اشتراکی شاعر کی شکل اختیار کر لی ہے جس کے سب سے ممتاز نمایندے ہندستان میں علی سردار جعفری اور پاکستان میں فیض ہیں۔

اُردو نثر کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے آخر تک وہ صرف تھوڑی سی مذہبی کتابوں اور چند قصے کہانیوں تک محدود تھی۔ انیسویں صدی کے شروع میں فورٹ ولیم کالج کی سرپرستی میں خاصے بڑے پیمانے پر آسان اردو (ہندستانی) میں پرانے طرز کے افسانے تاریخ سوانح عمری وغیرہ کی کتابیں لکھوائی گئیں اور سنسکرت اور فارسی کی مستند کتابوں کے ترجمے کرائے گئے۔ اسی زمانے میں شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے کلامِ مجید کے ترجمے اُردو میں کیے اور اس کے تھوڑے دن بعد سید احمد بریلوی اور مولوی اسمٰعیل دہلوی نے اُردو نثر کو اپنی زبردست مذہبی و سیاسی تحریک کا ذریعہ بنا دیا۔ عیسائی مبلغوں نے اُردو میں بائبل کے ترجمے

اور تبلیغی رسائل شائع کرنے شروع کیے۔ دلّی کالج میں جو جدید علوم کی تعلیم کے لیے دہلی میں قائم ہوا تھا مختلف مضامین کے نصاب کی کتابیں اُردو میں لکھوائی گئیں۔

آسان اور سلیس اردو نثر کا یہ سلسلہ (ایک درمیانی دور کے سوا جس میں رجب علی بیگ سرور اور لکھنؤ کے دوسرے مصنفوں نے اردو نثر کو آخری عہد کی انحطاط پذیر فارسی نثر کے نمونے پر مقفّٰی، مسجع اور رنگین بنانے کی کوشش کی) برابر جاری رہا۔ غالب کے خطوط اور سرسید کی تحریریں اس سلسلے کی اہم کڑیاں ہیں۔ سرسید اور اُن کے ساتھیوں حالی، شبلی، نذیر احمدؒ اور ذکاء اللہ اور محمد حسین آزاد نے اردو کو علمی فکر کے اظہار کا ذریعہ بنایا اور اسے جدید ادبی تنقید، روشن خیال مذہبی لٹریچر، تاریخ اور سیرت نگاری سے مالا مال کر دیا۔ آگے چل کر سرسید کے کام کو انجمن ترقی اُردو نے مولوی عبدالحق کی رہنمائی میں جاری رکھا اور ایک محدود پیمانے پر وہ آج تک جاری ہے۔

عبدالحلیم شرر اور رتن ناتھ سرشار نے اردو میں جدید طرز کی ناول نگاری کی بِنا ڈالی۔ جس پر پریم چند، مرزا محمدؒ ہادی رسوا اور مرزا محمدؒ سعید نے ایک خاصی شاندار عمارت کھڑی کر دی۔ مختصر افسانہ نویسی نے بیسویں صدی کی دوسری چوتھائی میں بڑی مقبولیت حاصل کی اور پریم چند سے لے کر علی عباس حسینی، سعادت حسن منٹو اور کرشن چندر تک متعدد اچھے لکھنے والے پیدا کیے۔ ڈرامے نے اُردو میں مقابلتاً کم رواج پایا۔ یوں تو مقدار کے لحاظ سے ناٹکوں کا بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے مگر ان میں سے بہت کم ادبی یا فنی قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ پُرانے طرز میں کامیاب ڈراما لکھنے میں تھیٹر کی کمپنیوں کے بعض ڈراما نگار خصوصاً آغا حشر نے کامیابی حاصل کی اور نئے طرز کے ڈرامے کا اچھا نمونہ امتیاز علی تاج نے پیش کیا۔

طنز نگاری اور مزاح نگاری کا سلسلہ سجاد حسین اور اودھ پنچ کے دوسرے مضمون نگاروں نے شروع کیا جس کی آخری کڑی رشید احمد صدیقی ہیں ادبی تنقید نگاری میں شبلی اور حالی کے بعد مولوی عبدالحق اور مرزا جعفر علی خاں اثر نے خاصا اونچا معیار قائم رکھا جسے آل احمد سرور اور احتشام حسین سنبھالے ہوئے ہیں۔

اُردو نثر کے خزانے میں انگریزی، فرانسیسی، جرمنی، عربی، فارسی اور دوسری زبانوں کے ترجمے سے معقول اضافہ ہوا ہے۔ سیّد علی بلگرامی سے لے کر مولوی عنایت اللہ اور ڈاکٹر عابد حسین تک بہت سے مترجموں نے اردو کے دامن کو مغربی ادب و علوم و فنون کی کتابوں اور عزیز مرزا نے سنسکرت ادب کے ترجموں سے بھر دیا ہے۔

تقسیم ہند کے بعد متعدد وجوہ کی بنا پر جن کی تفصیل کی یہاں گنجایش نہیں اردو نثر پر ایک جمود کا دَور گزر رہا ہے۔ تنقیدی ادب کی پیداوار تو جاری ہے لیکن تخلیقی ادب کے سوتے خشک نظر آتے ہیں۔ یقین ہے کہ اس جمود کی عارضی وجوہ کے دور ہو جانے کے بعد یہ چشمے پہلے سے زیادہ زور شور سے اُبلنے لگیں گے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ اس مشترک مخلوط زبان نے جو شمالی ہند میں صدیوں سے نشو و نما پا رہی تھی دو الگ الگ اسلوب اور الگ رسم خط اختیار کیے اور گویا دو ذیلی زبانوں میں تقسیم ہو گئی۔ ایک کا نام اونچی ہندی ادبی ہندی قرار پایا اور آگے چل کر ہندی رہ گیا اور دوسری کا اُردو۔ پچھلے ڈیڑھ سو سال میں اردو ادب کا ارتقا دکھانے کے بعد ہم چند لفظوں میں یہ بتائیں گے کہ اس عرصے میں ہندی ادب کی نشو و نما کا کیا حال رہا۔

جدید ہندی شاعری کا آغاز دراصل انیسویں صدی کی تیسری چوتھائی سے ہوتا ہے۔ اس کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اب ہندی نثر کی طرح اس نے بھی اپنا ذریعۂ اظہار کھڑی بولی کو بنایا۔ لیکن چوں کہ خالص کھڑی بولی میں شاعری کا قدیم ورثہ محض برائے نام تھا اس لیے اس نے شمالی ہند کی چار اور بولیوں ڈنگل (قدیم راجستھانی)، پنگل (برج بھاشا) اودھی اور میتھلی کے سات سو برس کے خزانے کو اپنا لیا جس میں چند، اور دوسرے شاعروں کی رجزیہ اور رزمیہ نظمیں، ہندی اسلامی تصوف کے علم برداروں جائسی وغیرہ کی تراوشِ فکر، رام بھگتی اور کرشن بھگتی کے علم برداروں نام دیو، نانک، کبیر، ودیاپتی، نند داس، میرابائی، رس کھان کے محبت و عقیدت کے نغمے، تلسی داس اور سور داس کے زندہ جاوید کارنامے، رحیم، کیشو، بہاری، بھوشن، دیو، رسلین پدماکر کا مرصع کلام شامل ہے۔ ان خالص ہندی زبانوں کی بحریں، ان کے الفاظ اور ترکیبیں، تشبیہات، استعارات اختیار کرنے کی وجہ سے ہندی شاعری، اردو شاعری سے جس نے یہ سب کچھ فارسی سے لیا تھا اس سے بھی زیادہ دور ہو گئی جتنی ہندی نثر اردو نثر سے تھی۔

ہندی شاعری کے جدید دور کا آغاز بھارتیندو ہریش چندر سے ہوتا ہے، جنھوں نے بھگتی کے موضوع کو عاشقانہ سطح سے اُبھار کر روحانی عاشقانہ سطح پر پہنچایا۔ ہندوؤں کو اُن کی پستی پر غیرت دلائی اور ترقی پر اُبھارا اور ان رجحانات کو رواج دینے کے لیے ایک تحریک اُٹھائی اور ایک حلقے کی بنیاد ڈالی جس میں بہت سے شاعر شامل تھے۔

بھارتیندو ہریش چندر اور اُن کے ساتھی برج بھاشا میں شعر کہتے تھے شری دھر پاٹھک

جدید دور کے پہلے ہندی شاعر تھے جنھوں نے کھڑی بولی کو اختیار کیا اور اردو طرز میں مقفیٰ شعر کہے۔ مگر ایودھیا سنگھ اپادھیائے نے کھڑی بولی ہندی شاعری کا ذریعہ سنسکرت بلینک ورس کو بنایا اور سنسکرت کے لفظوں اور ترکیبوں کی بھرمار کر دی۔ کلاسیکل طرز کے سب سے بڑے شاعر میتھلی سرن گپت ہیں۔ لیکن ان کے ہاں نئے جاگے ہوئے ہندستان کی رومانی روح کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ رومانی شاعری کے بانی جے شنکر پرشاد ہیں اور ان کے بعد ہندی شاعری نے عام طور پر رومانیت کی لے اختیار کی جس میں سبھدرا کماری چوہان کے ہاں وطن پرستی کا، سمترانندن پنت کے ہاں حُسنِ فطرت اور حسن انسانی سے خالص جمالیاتی لطف اندوزی کا، مہادیوی ورما کے ہاں باطنی وجد کا، بچن کے ہاں مایوسی اور تقدیر پرستی کا، بھگوتی چرن ورما کے ہاں تلخ سماجی اور معاشی حقیقتوں پر غم و غصے کا اور دنکر کے ہاں ان تلخ حقیقتوں کے باوجود امید اور عقیدے کا اثر غالب ہے۔ اردو شاعری کے برعکس ہندی شاعری میں ترقی پسند یعنی اشتراکی انقلابی شاعری نے زیادہ فروغ نہیں پایا اور کوئی قابلِ لحاظ شاعر پیدا نہیں کیے۔

نثر کا حقیقی طلوع ہندی میں بھی اردو کی طرح فورٹ ولیم کالج کی تحریک کے سلسلے میں انیسویں صدی کے آغاز میں ہوا اس حلقے کے لکھنے والوں کی زبان بول چال کی ہندستانی یعنی "آسان اردو" سے بہت قریب ہے۔ ان کے بعد عیسائی مبلغوں نے سیرامپور کے پریس سے اور ان کی تعلیمی سوسائٹیوں نے مونگیر، مرزا پور، آگرہ وغیرہ سے ہندی میں بائبل اور رامائن کے ترجمے اور دوسری مذہبی کتابیں اور مختلف علوم و فنون کی درسی کتابیں شائع کیں۔ راجا شیو پرشاد نے بھی درسی کتابیں لکھ کر اور بنارس اخبار، جاری کر کے ہندی نثر کی بڑی خدمت کی لیکن ان کے یہاں بھی ہندی زبان ایسی ہے کہ اس میں اور ہندستانی میں مشکل سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ مگر اسی زمانے میں ہندی میں سنسکرت کی بھرمار کرنے کا رجحان بھی شروع ہو گیا جس کا نمونہ تارا چند مترا کا اخبار 'سدھاکر' تھا۔

مستند ادبی کتابوں کی ابتدا بھی ہندی میں بھارتیندو ہریش چندر نے کی جو ممتاز شاعر ہونے کے علاوہ بڑے پایے کے نثر نگار تھے انھوں نے بہت بڑی تعداد میں تاریخ کی کتابیں، سوانح عمریاں اور ڈرامے لکھے۔ کئی میگزین جاری کیے اور ایک بڑا ادبی حلقہ بنا کر ہندی زبان کی ترقی میں اتنی مدد دی جس کی قدر و قیمت اندازے سے بڑھ کر ہے۔ زبان کے بارے میں مجموعی طور پر انھوں نے سنسکرت میز ہندی اور فارسی اردو کے بیچ میں ایک معتدل رنگ اختیار کیا۔

پہلا ناول ہندی میں شیو پرشاد کا "راجا بھوج کا سپنا" سمجھا جاتا ہے مگر اردو کی طرح یہاں

بھی ناول اپنی پوری شان کے ساتھ بیسویں صدی کے شروع میں نمودار ہوا اور اسی مصنف یعنی پریم چند کے قلم سے جس نے اردو ناول کو نشوونما دے کر بلند سطح پر پہنچایا تھا۔پریم چند،جے شنکر پرشاد اور کوشک نے ناول کو سماجی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔ لیکن اِلاچند جوشی، جنیندر کمار اور بھگوتی چرن ورما نے سماجی بغاوت اور انقلاب کا علم بلند کیا۔تاریخی ناول کے اچھے نمونے راہل سنکرتیاین اور ہزاری پرشاد دُویدی نے پیش کیے۔ ترقی پسند ناول نگاری میں یشپال کا نام قابل ذکر ہے۔

مختصر افسانہ ہندی میں خوب پھلا پھولا اور مقبول ہوا۔ پہلے مصنف جنھوں نے ناول اور ڈرامے کے ساتھ مختصر افسانے کو بھی مستقل صنفِ ادب کی حیثیت سے اختیار کیا جے شنکر پرشاد تھے۔مگر اردو کی طرح ہندی میں بھی سب سے ممتاز افسانہ نگار پریم چند مانے گئے۔ان کے بعد سے آج تک ہندی میں بے شمار افسانے لکھے گئے جو زندگی سے بھرپور ہیں اور ہندستانی سیرت کے ہر گوشے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ہندی کے ممتاز مجلّے 'سریتا'، اور 'مایا' میں بہت سے کہنہ مشق اور نئے ہونہار لکھنے والوں کے اچھے افسانے نکلتے رہتے ہیں جن کے ناموں کو گنوانے کی یہاں گنجایش نہیں اور ان میں سے چند کا انتخاب مشکل ہے۔

ادبی تنقید کا سلسلہ یوں تو گریرسن سے شروع ہو چکا تھا لیکن وہ انگریزی میں لکھتا تھا۔ ہندی میں تنقید نگاری اور عام ادبی مضمون نگاری میں پہلی قابل لحاظ شخصیت مہاویر پرشاد کی ہے۔ان کے اور ان کے سے بہت سے دوسرے افراد کے علاوہ ایک ادبی سوسائٹی نے ہندی میں تنقیدِ ادب، تاریخِ ادب اور لغت نویسی پر ٹھوس کام کیا۔ یہ کاشی ناگری پرچارنی سبھا تھی جسے شیام سندر داس نے سیاسی محاذ پر ہندی کے لیے جنگ کرنے اور ادبی میدان میں ہندی ادب کی پایدار عمارت تعمیر کرنے کے لیے قائم کیا اور رام چندر شکلا، رام کمار ورما، ہزاری پرشاد دویدی اور ان کے ساتھیوں نے پروان چڑھایا۔ اس سبھا نے ہندی کو علمی اور ادبی زبان بنانے میں جو خدمت انجام دی وہ ہمیشہ یادگار رہے گی۔

ڈرامے کے لیے ہندی کی آب و ہوا اردو کی فضا سے کہیں زیادہ سازگار ثابت ہوئی اس لیے کہ یہاں اس کے محرک صرف خارجی مغربی اثرات نہیں تھے بلکہ اس کی پشت پر سنسکرت ڈرامے کی شاندار روایات تھیں۔ دو ایک متفرق ناٹکوں کو چھوڑ کر ہندی میں ڈرامے کی بنا بھی اور اصنافِ سخن کی طرح بھارتیندو ہریش چندر کے ہاتھوں پڑی جنھوں نے جدید مغربی ڈرامے اور قدیم سنسکرت ڈرامے کے مزاج اور تکنیک کو ملانے کی کوشش کی۔ان کے بعد جے شنکر پرشاد اور ایک ایکٹ کے چھوٹے ڈرامے لکھنے والوں میں بھونیشور پرشاد، گنیش پرشاد

دویدی، رام کمار ورما زیادہ مشہور ہوئے جو زیادہ تر تاریخی ناٹک اور مسائلِ حیات سے متعلق ناٹک لکھتے ہیں۔

۱۹۵۰ء میں آزاد ہندستان کے آئین میں ہندی کے وفاقِ ہند کی سرکاری زبان قرار پانے کے بعد سے اس کا مستقبل نہایت شاندار ہو گیا ہے اور وفاقی حکومت اور کئی ریاستی حکومتوں کی کوششیں اور وسائل اسے علمی اور ادبی حیثیت سے ترقی دینے میں صرف ہو رہے ہیں۔ یہ کوششیں اب تک بغیر کسی منصوبے اور نظام اور بغیر باہمی ربط و تعاون کے ہو رہی تھیں لیکن اب یہ امید ہے کہ "سرکاری زبان کمیشن" کی سفارشوں پر عمل ہونے کے بعد ایک متحد، منظم مربوط کوشش ہندی کی ترقی کے لیے شروع ہو گی تاکہ اسے بہت سی علاقائی زبانوں کے درمیان ملک کی مشترک قومی زبان کی حیثیت حاصل ہو جائے اور وہ ہندستان کی تہذیبی وحدت کی بنیاد کا کام دے۔

آپ نے ایک زبان کی کہانی سنی جسے مستقل تاریخی و جغرافی قوتوں نے ہندستان کے بہت سے بڑے حصے کی مشترک بول چال کی زبان بنا دیا لیکن عارضی سیاسی اور تہذیبی تحریکوں نے دو ادبی زبانوں میں تقسیم کر دیا۔ ان میں سے ایک یعنی ہندی کو قومی آئین کی رو سے کل ہند سرکاری زبان کا منصب دیا گیا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ہندستانی کے خزانے کو اور دوسری زبانوں کے عناصر کو جو اس میں کھپ سکیں اپنا لے۔

پچھلے صفحات کے مطالعے سے آپ کو خود بھی اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اس زبردست ذمے داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ہندی میں ابھی کچھ توسیع و ترقی کی ضرورت ہے۔ اس توسیع کا پہلا قدرتی قدم یہ ہے کہ وہ اُردو کو جو در اصل اس کی ہم زاد ہے، پھر سے اپنے اندر جذب کر کے ایک مکمل وجود بن جائے۔ ذرا تصور کیجیے کہ ہندی، ویدک سنسکرت، پراکرت اور اپ بھرنش کا ورثہ لیے ہوئے، اور اُردو، کھڑی بولی کی جیتی جاگتی بیٹی، گھریلو محاوروں کے خزانے اور فارسی روایات سے مالا مال، مل کر ایک زبان بن جائیں اور دوسری ہندستانی زبانوں اور بھارت کی عزیز مہمان انگریزی زبان سے دل کھول کر لفظوں اور ترکیبوں کو اپنائیں تو کیسی دولت مند اور تنومند زبان بنے گی۔ ظاہر ہے اُردو میں سب کچھ ہندی کا ہے سوا کچھ علمی اور ادبی لفظوں، تشبیہوں، استعاروں اور تلمیحوں کے جو اس نے فارسی سے لی ہیں۔ اس فارسی عنصر کو بھی غیر ملکی نہیں سمجھنا چاہیے، اس لیے کہ اب کم سے

کم سات سو برس سے اس نے ہندستان کو اپنا وطن بنا لیا ہے۔

سنسکرت، کھڑی بولی اور فارسی میں بظاہر اجنبیت نظر آتی ہے لیکن اس سے زیادہ تو نہیں جتنی اینگلوسیکسن لاطینی اور یونانی میں تھی جن کے متفرق عناصر کو تاریخی قوتوں نے ملا کر عظیم الشان انگریزی زبان بنا دیا۔ وہی تاریخی قوتیں اب سنسکرت، کھڑی بولی اور فارسی عناصر کو ملا کر عظیم الشان ہندی زبان بنانے کا تقاضا کر رہی ہیں۔

اگر ہندی کو ملک کی مشترک تہذیبی زبان کے منصب کے لیے کامیابی کے ساتھ انگریزی کا مقابلہ کرنا ہے اور آگے چل کر عالمی زبانوں کی صف میں ممتاز جگہ لینی ہے تو اسے اپنی موجودہ اکھل کھرے پن کی ذہنیت کو چھوڑ دینا چاہیے۔ ہر ہندی بولنے والے کے لیے ضروری ہے کہ اُردو اور ہر اُردو بولنے والے کے لیے ضروری ہے کہ ہندی پر عبور حاصل کرے تاکہ سب مل کر اس نفسی زخم کے بھرنے میں مدد دیں جو اُردو اور ہندی کو لگا ہے اور مشترک زبان کی دو لخت شخصیت کو نئے سرے سے ایک سالم شخصیت بنا دیں۔ ہندی کو چاہیے کہ گاندھی جی کے ان الفاظ کو اپنا دستور العمل بنائے اور اپنے دروازے نہ صرف اُردو کے لیے جو اس کے اپنے جگر کا ٹکڑا ہے بلکہ سب زبانوں کے لیے کھول دے۔ "میری تو یہ خواہش ہے کہ سب دیشوں کی ہوائیں بے روک ٹوک میرے گھر میں چلتی رہیں، البتہ مجھے یہ گوارا نہیں کہ کسی ہوا کے زور میں میرے پاؤں اپنی جگہ سے اکھڑ جائیں۔"[1]

زبان کو خالص اور بے میل رکھنے کی کوشش ہر زبان کے لیے مضر ہے لیکن ہندی کے لیے اس وقت جب کہ وہ ملک کے مختلف عناصر کے لیے رشتۂ اتحاد اور قوم کی مشترک آواز بننا چاہتی ہے یہ کوشش خالص اقدامِ خودکشی ہے۔

جنوری ۱۹۵۷ء

---

[1] ینگ انڈیا۔ یکم جون ۱۹۲۱ء

مولانا ابوالکلام آزاد

۱— ابتدائی زندگی

مولانا ابوالکلام آزاد نے ستر برس کی عمر پائی جو کسی زمانے میں عمرِ طبیعی سمجھی جاتی تھی۔ اتفاق کی بات ہے اُن کی پوری زندگی کو نشو و نما کے مدارج کے لحاظ سے پینتیس پینتیس برس کے دو برابر حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا حصہ ۱۸۸۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۲۳ء پر اور دوسرا حصہ ۱۹۲۴ء سے شروع ہو کر ۱۹۵۸ء پر ختم ہوتا ہے۔ دوسرے حصہ میں جس میں مولانا نے ایک چوٹی کے قومی لیڈر کی حیثیت سے آزادی کی لڑائی لڑی اور آزاد قومی ریاست کی نیو رکھنے میں پنڈت نہرو اور دوسرے لیڈروں کا ہاتھ بٹایا، ہر پڑھا لکھا آدمی واقف ہے۔ مگر پہلے حصے کے بارے میں عام طور پر بہت کم لوگ واقفیت رکھتے ہیں۔ مولانا کی زندگی کے اس پہلے دور کی کہانی بچپن سے جوانی تک سنیے۔

محی الدین احمد، جنھیں ہم ابوالکلام آزاد کے نام سے جانتے ہیں ۱۸۸۸ء میں مکہ معظمہ میں پیدا ہوئے، جہاں ان کے والد مولانا خیر الدین دہلوی اس زمانے میں مقیم تھے۔ بہت چھوٹی عمر میں وہ اپنے ماں باپ کے ساتھ کلکتے آ گئے اور اس کے تھوڑے دن بعد ان کی والدہ کا انتقال ہو گیا۔ احمد کی بسم اللہ مکے میں ہو چکی تھی۔ کلکتے میں زیادہ تر اپنے والد سے جو عالمِ دین تھے درس لیتے رہے۔ کبھی کبھی دوسرے استادوں سے بھی پڑھا۔ مگر کسی مدرسے میں داخل نہیں ہوئے۔ اُن پر فارسی شاعر کا یہ شعر اسی طرح صادق آتا ہے، جیسے ہمارے قومی شاعر رابندر ناتھ ٹیگور پر۔

نگارِ من کہ بہ مکتب نہ رفت وخط نہ نوشت
بہ غمزہ مسئلہ آموزِ صد مدرس شد

دس گیارہ برس کی عمر میں دینی اور دینوی تعلیم میں حیرت انگیز ترقی کرلی تھی۔ خاصے بڑے مجمع میں بڑی روانی سے مدلّل تقریر کرسکتے تھے اور پیچیدہ مسئلوں کو اس طرح سلجھاکر بیان کرتے تھے کہ معمولی قابلیت کا آدمی بھی سمجھ جائے۔ اس زمانے میں انھیں شاعری کا شوق پیدا ہوا اور آزاد تخلص اختیار کرکے شعر کہنے لگے۔ یہ شوق اتنا بڑھا کہ جتنے گلدستے یعنی شاعروں کا تازہ کلام شائع کرانے والے رسالے اُن دنوں نکلتے تھے سب کو منگواتے اور ان میں اپنی غزلیں چھپنے کو بھیجتے، یہاں تک کہ خود ایک گلدستہ نکالنا شروع کیا جو چند مہینے چل کر بند ہوگیا۔ مگر اُن کا سب سے بڑا شوق کتب بینی کا تھا۔ عربی، فارسی اور اردو کی علمی اور ادبی کتابیں بڑے اہتمام سے حاصل کرکے انکا مطالعہ کرتے تھے۔

اخبار بینی میں بھی کچھ کم انہماک نہ تھا۔ مصر وشام کے عربی صحیفوں کے علاوہ اُردو کے اخبار اور رسالے بھی پڑھتے۔ کتابوں کے ترجمے کرنے اور رسالوں میں مضمون لکھنے کا شوق بھی بہت کم عمری میں شروع ہوگیا تھا۔ جب ان کی عمر بارہ برس کی تھی تو ایک پریس کے مالک محمد موسیٰ صاحب نے ایک ہفتہ وار علمی وادبی صحیفہ "المصباح" کے نام سے نکالا اور انھیں اس کا ایڈیٹر بنایا مگر وہ تین چار مہینے سے زیادہ نہ چلا۔ اسی طرح تھوڑی مدت تک ایک اخبار اور دو رسالوں کی ادارت کرنے کے بعد، کم سن محی الدین احمد نے خود اپنا سہ روزہ اخبار 'لسان الصدق' کے نام سے نکالنا شروع کیا۔ اُس زمانے میں وہ سرسید کے مذہبی خیالات سے بہت متاثر تھے اور لسان الصدق میں علاوہ اور چیزوں پر لکھنے کے سرسید کے خیالات کی پرزور تائید اور ان کے مخالفوں کی تردید کیا کرتے تھے۔ یہ اخبار کم وبیش تین سال چل کر ۱۹۰۴ء میں بند ہوگیا۔

اسی سال اُن کی ملاقات بمبئی میں مولانا شبلی نعمانی سے ہوئی جو ان دنوں حیدرآباد میں ملازم تھے۔ اس طرح اس گہری دوستی کی بنیاد پڑی جس نے اس جوہر قابل پر بہت گہرا ذہنی اور غالباً سیاسی اثر بھی ڈالا۔ کچھ دن بعد جب مولانا شبلی حیدرآباد سے استعفیٰ دیکر لکھنؤ آئے تو انھوں نے محی الدین احمد کو بلاکر ندوۃ العلما کے رسالے 'الندوہ' کا مدیر مقرر کیا۔ اگلے چند سال میں نوجوان احمد نے جواب ابوالکلام آزاد کا لقب اختیار کرچکے تھے، دوبارہ

اخبار" وکیل" امرتسر اور بیچ کے وقفے میں اخبار" دار السلطنت" کلکتہ کی ادارت کے فرائض انجام دیے اور صحافت کے میدان میں اچھی خاصی شہرت حاصل کر لی۔ دوسری بار جب انھوں نے "وکیل" کی ادارت اپنے ہاتھ میں لی تو ان کے خیالات قوم پروری کے رنگ میں رنگ چکے تھے اس لیے اخبار کے ایڈیٹر غلام محمد صاحب سے اُن کی نہ نبھ سکی اور وہ اس سے الگ ہو گئے۔ اس زمانے میں انہیں شیام سندر چکرورتی اور دوسرے بنگالی انقلاب پسندوں سے تعلق پیدا ہوا جو کئی سال تک قائم رہا۔

۱۹۰۸ء میں ابوالکلام آزاد عراق، مصر، شام اور ترکی کے سفر پر روانہ ہوئے۔ اس سفر میں ان کو عرب اور ترکی کی انقلابی تحریکوں کے مطالعے کا موقع ملا اور انھوں نے طے کر لیا کہ ہندستان واپس آکر مسلمانوں میں آزادی کی تحریک شروع کریں گے۔ دوران سفر میں اپنے والد کی علالت کی خبر سن کر انھیں جلد واپس آنا پڑا۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد اُن کے والد کا انتقال ہو گیا۔ والدہ اور بڑے بھائی کا سایہ پہلے ہی سر سے اٹھ چکا تھا۔ بیس برس کی عمر میں ابوالکلام آزاد جنھوں نے اب تک بزرگوں کی نگرانی میں بسر کی تھی زندگی کے پُر شور سمندر میں اپنی کشتی آپ کھینے کو یکہ و تنہا رہ گئے۔

اگلے چند سال میں انھیں ایک شدید روحانی بحران سے گزرنا پڑا۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ ابتدا میں آزاد سرسید کے لبرل مذہبی خیالات سے جسے عام لوگ نیچری مذہب کہتے تھے بہت متاثر تھے اور مذہب اسلام کی عقلی تعبیر کی کوشش کرتے تھے۔ نوجوانوں کی شدت پسندی سے یہ رجحان پہلے تشکیک اور پھر انکار کی صورت اختیار کرنے لگا۔ یہ ذہنی رجحان اُن کے اس قلبی میلان سے جو مذہب کی طرف تھا ٹکرانے لگا اور دل و دماغ میں شدید کشمکش شروع ہو گئی۔ آخر میں نتیجہ بہت خوش گوار نکلا یعنی اُن کو مذہب کا ایک ایسا تصور حاصل ہو گیا جو عہد جدید کی روشن خیالی کے ساتھ ہم آہنگ تھا۔

اس معرکے کو سر کرنے کے بعد ابوالکلام آزاد جو اپنے علم و فضل کی بدولت اب مولانا کہلاتے تھے۔ اپنی زندگی کے ایک نئے اور شان دار دور میں داخل ہوئے۔ ۱۹۱۲ء میں انھوں نے اپنا ہفتہ وار اخبار "الہلال" نکالا جس نے نہ صرف مسلمانوں کی علمی اور ادبی زندگی میں تازہ روح پھونک دی بلکہ ان میں ایک نئی مذہبی اور سیاسی بیداری بھی پیدا کر دی۔ الہلال کے ذریعے سے مولانا آزاد نے ایک طرف مذہبی طبقے میں وقت کے سیاسی مسائل

کے احساس اور ذوقِ عمل کو اُبھارا اور دوسری طرف انگریزی تعلیم یافتہ طبقے کے دلوں میں مذہب کی محبت اور عزت پیدا کردی۔

مولانا آزاد کے الہلال نے دو بڑے مقصد اپنے سامنے رکھے تھے۔ ایک یہ تھا کہ مسلمانوں کے اندر سچی دین داری کے جذبے کو ابھارے اور دوسرا یہ تھا کہ ان میں حُرّیت کا جوش پیدا کرے، اور انھیں کانگریس کی قومی تحریک میں شریک ہوکر ملک کی آزادی کے لیے عملی جدوجہد پر آمادہ کرے۔ اس معاملے میں مولانا آزاد بڑی حد تک دوسرے قوم پرور علما کے ہم خیال تھے۔ مگر فرق یہ تھا کہ ان کے ذہن میں یہ بات شروع سے صاف اور واضح تھی کہ ہندستان کی آزادی کے لیے کسی بیرونی ملک مثلاً افغانستان یا ترکی کی مدد پر بھروسہ کرنا محض ایک خیالِ خام ہے۔ قومی آزادی صرف اپنی ہی کوششوں سے حاصل ہوسکتی ہے۔ کچھ دن وہ اس تصور سے بھی کھیلتے رہے کہ بنگال کے انقلاب پسندوں کے ساتھ مل کر تشدد کے ذریعے بدیسی حکومت کا تختہ الٹنے کی کوشش کریں مگر بہت جلد اس وہم کو چھوڑ کر نیشنل کانگریس کے جمہوری طریق کے قائل ہوگئے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ اس زمانے میں ترکی خلافت کے مرکز کے گرد مسلمانوں کا ایک عالم گیر اتحاد قائم کرنے کی بھی کوشش کرتے رہے۔ اس لیے جب پہلی عالمگیر جنگ کے سلسلے میں برطانیہ اور ترکی حکومت میں لڑائی چھڑی تو مولانا کے 'الہلال' کو پریس ایکٹ کے شکنجوں میں کس کر بند ہونے پر مجبور کیا گیا۔ اس کے بعد مولانا نے ۱۹۱۶ء میں دوسرا اخبار 'البلاغ' کے نام سے نکالا جس میں یہ اعلان کیا کہ وہ کلام مجید کے ترجمے اور تفسیر کے کام میں مصروف ہیں چند مہینے بعد ڈیفینس آرڈی نینس ـــــ کے ماتحت انھیں بنگال سے چلے جانے کا حکم دیا گیا اور ترجمہ و تفسیر کے مسودے اور چھپے ہوئے فارم ضبط کرلیے گئے۔ مولانا نے کلکتے سے نکل کر رانچی میں قیام کیا جہاں انھیں کچھ عرصے کے بعد نظر بند کردیا گیا۔

نظر بندی کے ساڑھے تین سال مولانا نے اپنے اصلی مشن کو پورا کرنے میں صرف کیے جس کا مقصد یہ تھا کہ اسلام کی تعلیم کو عہد جدید کے لوگوں کے لیے قابلِ فہم اور قابلِ قبول بنایا جائے۔ یعنی انھوں نے کلام مجید کے ترجمے کا کام دوبارہ شروع کرکے بڑی حد تک مکمل کرلیا۔

اس نظر بندی سے انھیں ۱۹۲۰ء میں رہائی ہوئی۔ اب تک ان کی سیاسی سرگرمی صرف زبان و قلم تک محدود تھی۔ اب وہ اُس زبردست سیاسی کشمکش میں جو ہندستانی قوم اور

بدیسی حکومت کے درمیان شروع ہو چکی تھی، شریک ہو گئے۔ اُن کی نظر بندی کے رولٹ ایکٹ کے خلاف ایجی ٹیشن کے سلسلے میں بدیسی حکومت کے ہاتھوں جلیان والا باغ، نہتے ہندستانیوں کے قتل عام اور مارشل لا کے قیام نے پورے ہندستان میں ایک آگ سی لگا دی تھی اور یہ آگ ہندستانی مسلمانوں کے دلوں میں اُسی دراز دستی کی وجہ سے جو برطانیہ اور اس کے حلیفوں نے ترکی کی سلطنت اور خلافت کے ساتھ کی تھی اور بھی شدت سے بھڑک رہی تھی۔ اسی غم و غصّے نے تحریک خلافت کو جنم دیا تھا جو قومی آزادی کی تحریک کے دوش بدوش چلنا چاہتی تھی۔ مولانا آزاد نے نہ صرف خلافت کانفرنس بلکہ جمعتہ العلما اور مسلم لیگ کے ترقی پسند طبقے کو بھی نیشنل کانگریس کا ہم خیال اور حلیف بنانے اور بدیسی حکومت کے خلاف متحدہ محاذ قائم کرنے میں اہم اور نمایاں حصّہ لیا۔ فروری ۱۹۲۰ء میں بنگال کی صوبائی خلافت کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے انھوں نے جو خطبہ پڑھا اُس نے تحریک خلافت کے لیے ایک ٹھوس نظری بنیاد کا اور مسلمانوں کی مذہبی تنظیم کے لیے ایک ولولہ انگیز دعوت کا کام دیا۔

مولانا آزاد چاہتے تھے کہ تحریک خلافت کے لیے نیشنل کانگریس کی حمایت حاصل کریں۔ کانگریس کے لیڈروں میں اس بارے میں اختلاف تھا مگر ملک و قوم کے سب سے بڑے لیڈر مہاتما گاندھی اس کے زبردست موید تھے۔ انھوں نے مارچ ۱۹۲۰ء میں دہلی میں مولانا آزاد اور دوسرے مسلمان لیڈروں سے گفتگو کرکے یہ طے کیا کہ نیشنل کانگریس کو اس پر آمادہ کیا جائے کہ وہ تحفظِ خلافت کے مطالبے کو قومی مطالبے کا ایک جزو بنالے۔ اسی کے ساتھ ساتھ گاندھی جی نے بدیسی حکومت سے ترک تعاون کا پروگرام جو انھوں نے آزادی کی لڑائی میں ایک بے تشدد ہتھیار کے طور پر تجویز کیا تھا، ان مسلمان لیڈروں کے سامنے پیش کرکے انھیں اپنا ہم خیال بنالیا۔ مئی ۱۹۲۰ء میں برطانیہ اور اُس کے حلیفوں نے ترکوں کے ساتھ صلح کی جو شرطیں پیش کیں وہ تحریک خلافت کے حامیوں کے لیے سخت مایوس کن تھیں۔ چنانچہ بمبئی میں مرکزی خلافت کمیٹی نے مہاتما گاندھی کے عدم تعاون کے پروگرام کو منظور کرکے حکومت کے خلاف بے تشدد جنگ کا اعلان کر دیا۔ ستمبر میں کانگریس نے اپنے خاص اجلاس میں جو کلکتے میں منعقد ہوا تھا، خلافت اور عدم تعاون کے پروگرام کو منظوری دیدی۔ اُسی سال دسمبر میں ناگپور کانگریس میں حکومت خوداختیاری اور پنجاب کے مظالم کی تلافی کے ساتھ ساتھ اس کا بھی مطالبہ کیا گیا کہ ترکی خلافت کی دنیوی قوت و شوکت کو بحال کر دیا جائے۔

مولانا آزاد کی سیاسی زندگی کی یہ پہلی بڑی کامیابی تھی۔ مسلمانوں کے دوسرے قوم پرور ہندستانیوں کے دوش بدوش قومی آزادی کی جدوجہد کے میدان میں کھڑا کر دینے کا خواب جو انھوں نے برسوں پہلے دیکھا تھا اب حقیقت بن رہا تھا۔ قومی جوش اور اتحاد کا وہ شاندار منظر جو ہندستان نے ۱۹۲۱ء میں پیش کیا بڑی حد تک مولانا آزاد کی تحریر و تقریر کا فیضان تھا۔

اس سال کے آخر میں حکومت نے مولانا کو پھر گرفتار کر لیا اور اس بار ان پر باضابطہ مقدمہ چلایا۔ اس سلسلے میں عدالت کے سامنے مولانا کا تحریری بیان جو قول فیصل کے نام سے شائع ہوا، آزادی کا ایک روح افزا پیام تھا جو سیاست اور ادب دونوں کی تاریخ میں اپنا خاص مقام رکھتا ہے۔

۱۹۲۳ء میں جب مولانا قید سے رہا ہوئے تو ملک ہندو مسلم فساد اور کانگریس کے اندرونی اختلافات کے دور سے گزر رہا تھا۔ مولانا نے اپنی زبان اور قلم کو ان مسائل کے حل کے لیے وقف کر دیا۔ ستمبر ۱۹۲۳ء میں کانگریس کا خاص اجلاس جس میں انتخابات میں حصہ لینے کی موافق اور مخالف پارٹیوں میں سمجھوتا ہوا اُن ہی کی صدارت میں منعقد ہوا۔ ۳۵ برس کی عمر میں اس قدر اہم قومی جلسے کا صدر منتخب ہونا وہ امتیاز تھا جو ہندستان کی تاریخ میں مولانا کے سوا شاید ہی کسی اور شخص کو نصیب ہوا ہو۔ یہاں سے اُن کی زندگی کا دوسرا دور جو پہلے دور سے زیادہ شاندار تھا، شروع ہوتا ہے جسے دنیا کی آنکھوں نے شہرت کی نظر کو خیرہ کرنے والی روشنی میں اچھی طرح دیکھا۔

۲— مولانا آزاد کا ادبی مقام

اس حقیقت کو تو سبھی مانتے ہیں کہ مولانا آزاد اردو کے نثر نگاروں میں ایک امتیازی شان رکھتے ہیں، مگر وجہ امتیاز کیا ہے؟ اس پر ابھی تک کسی نے پوری طرح روشنی نہیں ڈالی۔ میں نے مولانا کی تحریروں کا ہمہ گیر اور گہرا مطالعہ نہیں کیا ہے اس لیے ان کے طرزِ خیال اور اسلوب بیان کی خصوصیات پر تفصیلی نظر ڈالنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔ صرف اتنا چاہتا ہوں کہ ارباب نظر کو مسئلے کے ایک پہلو کی طرف جو مجھے اہم اور قابل غور معلوم ہوتا

ہے توجہ دلاؤں۔

لکھنے والے چاہے اردو کے ہوں یا کسی اور زبان کے، جب ...... تصنیف و تالیف کی راہ میں قدم رکھتے ہیں تو ان کی فکر اور ان کے فن کو بلوغ کی منزل پہنچنے سے پہلے نشو و نما کے کئی مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ وہ عام طور پر مختلف استادوں کی تقلید میں خیال اور اظہارِ خیال کے مختلف طرزوں کو آزماتے ہیں۔ بہت سے تو ان ہی میں سے کسی تقلیدی مرحلے میں اٹک کر رہ جاتے ہیں۔ مگر بعض جن کی طبیعت میں ایک خاص اُمنگ اور اُپج ہوتی ہے ترقی کی اس منزل تک پہنچ جاتے ہیں جہاں ان کا اپنا سوچنے اور لکھنے کا ایک مخصوص اور مستقل انداز بن جاتا ہے اور وہ صاحبِ طرز انشا پرداز کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں۔ مولانا آزاد کے فکر و فن کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ نشو و نما کے جو مرحلے انھوں نے طے کیے اُن میں سے ہر ایک بجائے خود ایک منزل تھا۔ یعنی ادبی زندگی کے ہر دور میں جس سے وہ گزرے اور سوچنے اور لکھنے کے ہر طرز میں جو انھوں نے اختیار کیا، ان کی تحریریں ایک خاص اُپج، انفرادیت اور پختگی پائی جاتی تھی اور وہ ہر طرز میں ایک صاحبِ طرز انشا پرداز کی حیثیت رکھتے تھے۔

مولانا کی ادبی زندگی کے تین دور قرار دیے جا سکتے ہیں۔ پہلا ۱۲ برس کی عمر سے جب انھوں نے اخباروں اور رسالوں میں لکھنا شروع کیا۔ اٹھائیس برس کی عمر یعنی ۱۹۱۶ء تک جب انھوں نے 'تذکرہ' تصنیف کیا۔ دوسرا اس کے بعد سے ۱۹۳۶ء تک جس میں وہ زیادہ تر قرآن مجید کے ترجمے و تفسیر کے کام میں مصروف رہے۔ تیسرا ۱۹۳۶ء سے ۱۹۴۵ء تک جب انھوں نے 'غبارِ خاطر' کو مکمل کیا۔ اس کے بعد مولانا کی ادبی زندگی ایک طرح سے ختم ہو گئی۔ ان خطبوں کے سوا جو انھیں نیشنل کانفرنس کے صدر یا آزاد ہندستان کے وزیر تعلیم کی حیثیت سے دینے پڑے، غالباً انھوں نے کوئی قابلِ ذکر چیز نہیں لکھی۔

پہلے دور کی تحریروں میں جن کا بہترین نمونہ "تذکرہ" ہے کچھ تو لکھنے والے کے سنِ شباب کے تقاضے سے اور کچھ اس زمانے کے عام مذاق کے اثر سے شدتِ احساس و شدتِ اظہار، بے قید تخیل اور بے ضبط مبالغہ، غرض وہ چیزیں موجود ہیں جنھیں ہمارے نقاد رومانی اسلوب کی خصوصیتیں قرار دیتے ہیں مگر اس کے ساتھ ساتھ ان کی تحریروں خصوصاً الہلال کے مضامین اور تذکرے میں دو کیفیتیں جو لکھنے والے کی طبیعت پر چھائی ہوئی تھیں

صاف جھلکتی ہیں۔ ایک اخلاقی شدت پسندی اور دوسری انتہائی خوداعتمادی جو خودپسندی کی حدتک پہنچ گئی ہے اور یہ دونوں رومانی رنگ میں کسی طرح نہیں کھپتیں اس لیے کہ رومانی مزاج کو اخلاقی قید وضبط سے وحشت ہوتی ہے اور وہ خود فکری اور خودشکنی کے دونوں سروں کے درمیان اس طرح جھولتا رہتا ہے کہ اس میں خود اعتمادی کا توازن پیدا ہونا بہت مشکل ہے دراصل الہلال میں مولانا آزاد کے مضامین اور تذکرے کے آہنگ و اسلوب کو ہم رومانی خطیبانہ اسلوب کے بجائے زعیمانہ کہیں تو زیادہ موزوں ہوگا۔ تذکرے کی ان عبارتوں کو پڑھیے اور دیکھیے کہ خواب جوانی کی غفلت و سرمستی سے چونکنے کے سب حجابوں کا اُٹھ جانا اور شاید حقیقت کا بے نقاب نظر آنا کس شدّ ومدّ سے بیان کیا گیا ہے کہ معلوم ہوتا ہے، زمین و آسمان "صاحب نظرے پیدا شد" کے نعرے سے گونج رہے ہیں۔ اُسے آپ زعیمانہ اندازِ بیان کے سوا اور کیا کہیں گے۔

"وہی دنیا جس کے میکدۂ خود فراموشی نے غفلت کے جام لنڈھائے تھے، اپنے ہر جلوے سے آنکھوں کو، اپنے ہر نغمے سے کانوں کو سرمستی کی پیہم دعوتیں دی تھیں، اب اس کا کونہ کونہ چپّہ چپّہ ہوشیاری و بینش کا مرقع تھا، بصیرت و معرفت کا درس تھا۔ ذرّے ذرّے کو گرم گفتار پایا۔ پتّے پتّے کو مکتوب و مسطور دیکھا۔ پھولوں نے زبان کھولی، پتھروں نے اُٹھ اُٹھ کے اشارے کیے، خاکِ پامال نے اڑ اڑ کر گہرافشانیاں کیں۔ آسمانوں کو بارہا اترنا پڑا کہ سوالوں کا جواب دیں۔ زمین کو کتنی ہی مرتبہ اُچھلنا پڑا تاکہ فضائے آسمانی کے تارے توڑ لائیں۔ سب نے نقاب اتار دیے۔ سارے پردے چھلنی ہوگئے۔ سب کی ابروؤں میں اشارے تھے، سب کی آنکھوں میں حکایتیں بھری تھیں"

دوسرے دَور میں مولانا آزاد کا ذہن سیاسیات کے جھمیلوں کے باوجود قرآن اور قرآنیات کے مطالعے میں ڈوبا رہا اور ان کا قلم زیادہ تر کلامِ مجید کے ترجمے و تفسیر میں مصروف رہا۔ اس کا اثر ان کے ادبی طرز پر یہ پڑا کہ شدتِ احساس کا رُخ خودبینی سے خدابینی کی طرف مڑ گیا۔ اور زورِ بیان خودنمائی کی جگہ حق نمائی میں صرف ہونے لگا۔ اب لکھنے والے کا خطاب پڑھنے والوں کے جذبات سے نہیں بلکہ ان کے ضمیر سے تھا۔ اور اس کا مقصد اپنی ذہنی اور روحانی فضیلت کو جتانا نہیں بلکہ ان کی مذہبی اور اخلاقی روح کو جگانا تھا۔ مقدمۂ ترجمان القرآن کا ایک ٹکڑا لیجیے جس میں مکافات یعنی جزا اور سزا کے مسئلے کو سمجھایا ہے اور انصاف سے کہیے کہ اب مولانا آزاد کے

زعیمانہ اسلوب میں ایک نیا کلیمانہ آہنگ پیدا ہو گیا ہے یا نہیں۔

"تم دیکھتے ہو کہ فطرت ہر گوشۂ وجود میں اپنا قانون مکافات رکھتی ہے۔ ممکن نہیں کہ اس میں تغیر یا تساہل ہو۔ فطرت نے آگ میں یہ خاصہ رکھا ہے کہ جلائے۔ اب سوزش و تپش فطرت کی وہ مکافات ہو گئی جو ہر اس انسان کے لیے ہے جو آگ کے شعلوں میں ہاتھ ڈالے گا۔ ممکن نہیں کہ تم آگ میں کودو اور اس کے قانون مکافات سے بچ جاؤ۔ پانی کا خاصہ ٹھنڈک اور رطوبت ہے یعنی ٹھنڈک اور رطوبت وہ مکافات ہیں جو فطرت نے پانی میں ودیعت کر دی ہے۔ اب ممکن نہیں کہ تم دریا میں اُترو اور اس مکافات سے بچ جاؤ۔ پھر جو فطرت کائنات ہستی کی ہر چیز اور ہر حالت میں مکافات رکھتی ہے کیونکہ ممکن ہے کہ انسان کے اعمال کے لیے مکافات نہ رکھے۔ یہی مکافاتِ جزا و سزا ہے۔

آگ جلاتی ہے، پانی ٹھنڈک پیدا کرتا ہے۔ سنکھیا کھانے سے موت، دودھ سے طاقت آتی ہے۔ کُنین سے بخار رک جاتا ہے۔ جب اشیا کی ان تمام مکافات پر تمھیں تعجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ تمھاری زندگی کی تعینات ہیں تو پھر اعمال کے مکافات پر کیوں تعجب ہوتا ہے؟ افسوس تم پر تم اپنے فیصلوں میں کتنے ناہموار ہو۔"

تیرے دور میں مختلف عوامل نے مولانا کی طبیعت پر اس کے ساتھ ساتھ ان کے ادبی اسلوب پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ عمر، تجربے اور قومی ذمے داری کے بوجھ نے ان کے مزاج کی لے کو اور تیز کر دیا تھا۔ پھر بیس سال تک قرآن مجید کے فہم و تفہیم میں مصروف رہنے سے ان کے مذہبی احساس میں جذب پر سلوک کا رنگ غالب آگیا تھا۔ اس کے علاوہ مغربی ادب کے مطالعے نے جس کی طرف غالباً مولانا نے اس زمانے میں زیادہ توجہ کی، ان کی فکر اور تحریر میں ضبط و اعتدال پیدا کر دیا تھا۔ چنانچہ غبارِ خاطر کے اسلوب میں جو ان کے اس زمانے کے طرزِ بیان کی پوری نمائندگی کرتا ہے، دریائے فصاحت کی روانی تو بدستور قائم رہی لیکن روئے دریا کی تیزی اور تندی کی جگہ قعرِ دریا کے جزم و سکون نے لے لی ہے۔ اب فکر کی صحت اور ہمواریِ توازن نے مولانا کی تحریر میں اس ادیبانہ اسلوب کی شان پیدا کر دی ہے جو جدید مغربی ادب میں بہترین انشا پردازوں کا طرۂ امتیاز ہے۔

اس عبارت پر غور کیجیے۔

"انسان کی دماغی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی روک اس کے تقلیدی عقائد ہیں۔ اسے کوئی طاقت اس طرح جکڑ بند نہیں کر سکتی، جس طرح تقلیدی عقائد کر دیتے ہیں۔ وہ

ان زنجیروں کو توڑ نہیں سکتا اس لیے کہ توڑنا چاہتا ہی نہیں۔ وہ انھیں زیور کی طرح محبوب رکھتا ہے۔ ہر عقیدہ، ہر عمل ہر نقطۂ نگاہ جو اسے خاندانی روایات اور ابتدائی تعلیم وصحبت کے ہاتھوں مل گیا ہے اس کے لیے ایک مقدس ورثہ ہے۔ وہ اس ورثے کی حفاظت کرے گا۔ بسا اوقات موروثی عقائد کی پکڑ اتنی سخت ہوتی ہے کہ تعلیم اور گردوپیش کا اثر بھی اُسے ڈھیلا نہیں کر سکتا۔"

یہ تو جدید ادیبانہ اسلوب کا سنجیدہ رُخ تھا۔ اب اس کے ہلکے رنگ اور خوش طبعی کے انداز کو ملاحظہ کیجیے۔ احمد نگر کی اس عمارت میں جس میں مولانا، پنڈت نہرو اور دوسرے قومی لیڈر نظر بند تھے اپنے کمرے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

"گذشتہ سال جب ہم یہاں آئے تھے تو ان چڑیوں کی آشیاں سازیوں نے بہت پریشان کر دیا تھا۔ چند دنوں تک میں نے صبر کیا لیکن پھر برداشت نے صاف جواب دے دیا اور فیصلہ کرنا پڑا کہ اب لڑائی کے بغیر چارا نہیں۔ یہاں میرے سامان میں ایک چھتری بھی آگئی تھی میں نے اُٹھائی اور اعلان جنگ کر دیا۔ لیکن تھوڑی ہی دیر بعد معلوم ہو گیا کہ اس کوتاہ دستی کے ساتھ ان حریفانِ سقف و بام کا مقابلہ ممکن نہیں۔ اب کسی دوسرے ہتھیار کی تلاش ہوئی۔ برآمدے میں جالا صاف کرنے والا بانس پڑا تھا۔ دوڑتا ہوا گیا اور اسے اُٹھا لایا۔ اب کچھ نہ پوچھیے کہ میدانِ کارزار میں کس زور کا رن پڑا۔ کمرے میں چاروں طرف حریف طواف کر رہا تھا اور میں بانس اٹھائے دیوانہ وار اس کا پیچھا کر رہا تھا۔ آخر میدان اپنے ہاتھ رہا اور تھوڑی دیر کے بعد کمرہ ان حریفانِ سقف و محراب سے بالکل خالی تھا۔ اب دشمن کی فوج تتر بتر ہو گئی تھی۔ مگر یہ اندیشہ باقی تھا کہ کہیں پھر اکٹھی ہو کر میدان کا رخ نہ کرے۔ تجربے سے معلوم ہوا تھا کہ بانس کے نیزے کی ہیبت دشمنوں پر خوب چھا گئی تھی۔ اس لیے فیصلہ کیا گیا کہ ابھی کچھ عرصے تک اُسے کمرے ہی میں رہنے دیا جائے۔ اب گیارہ بج رہے تھے۔ میں کھانے کے لیے چلا گیا تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد واپس آیا تو کمرے میں قدم رکھتے ہی ٹھٹک کر رہ گیا۔ کیا دیکھتا ہوں سارا کمرہ پھر حریف کے قبضے میں ہے۔ جس ہتھیار کی ہیبت پر اس درجہ بھروسہ کیا تھا وہی حریفوں کی کام جوئیوں کا ایک نیا آلہ ثابت ہوا۔ بانس کا سرا جو گھونسلے سے بالکل لگا ہوا تھا گھونسلے میں جانے کے لیے اب دہلیز کا کام دے رہا تھا۔ تنکے چُن چُن کر لاتے ہیں اور اس نو تعمیر دہلیز پر بیٹھ کر بہ اطمینان تمام گھونسلے میں بچھاتے جاتے ہیں۔ ساتھ ہی چوں چوں بھی کرتے جاتے ہیں۔ عجب نہیں یہ مصرعہ گنگنا رہے ہوں ع

"عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد"

اس ادیبانہ اسلوب میں چونکہ علمی طرزِ بیان کی بنیادی صفات یعنی فکر کی صحت اور ہمواری اور لفظ و معنی کا توازن موجود ہے اس لیے جب مولانا اسے کسی علمی مسئلے پر بحث کرنے کے لیے کام میں لاتے ہیں تو یہ آسانی سے حکیمانہ اسلوب کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں یہ مثالیں اس صفت کو نمایاں کرنے کے لیے کافی ہیں جن کی بنا پر مولانا آزاد کو اردو نثر نگاری میں ایک منفرد مقام حاصل ہے۔ یہ صفت ان کی ہمہ گیر قدرتِ کلام ہے۔ اس کی بدولت انھوں نے اپنی ادبی زندگی کی مختلف منزلوں میں خیال اور اظہار کے مختلف طرزوں کو یکساں حسن و خوبی سے برتا۔ اس لیے ہم یہ کہیں تو بے جا نہ ہوگا کہ ابوالکلام کا لقب جو انھوں نے اختیار کیا اُن پر اس طرح سجتا ہے جیسے ان ہی کے لیے وضع ہوا ہو۔

(۱۹۶۲ء، ۱۹۶۵ء)

جدید مسلکِ انسانیت

(نہرو کے بنیادی روحانی اور اخلاقی تصورات)

جواہر لال نہرو کے قول کے مطابق "موجودہ دور کے بہترین ذہن کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ علمی اور افادی، اخلاقی اور معاشرتی اقدار ایثار، ہمدردی اور خدمت کے جذبے سے معمور ہوتا ہے۔ اس کے سماجی اصلاح و ترقی کے جوش نے ایک عملی تصوریت کی شکل اختیار کرلی ہے ...... انسانیت اس کا دیوتا ہے اور سماج اس کا مذہب"[1]

اسی طرز خیال سے جسے وہ "علمی مسلک انسانیت" (سائنٹیفک ہومانزم) کہتے ہیں، ان کا اپنا تصورِ زندگی ماخود ہے۔ یہاں علمی کا لفظ اس لحاظ سے تو صحیح ہے کہ اس طرز خیال میں علم کو بڑی اہمیت حاصل ہے مگر اس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوتی ہے کہ اس فلسفے کے اساسی تصورات کی بنا سائنس کے مشاہدات اور تجربات پر قائم ہے حالانکہ درحقیقت اس کی جڑیں بھی دوسرے فلسفوں کی طرح کسی عقیدے یا وجدان میں پیوست ہیں جیسا کہ ہمیں آگے چل کر ان کا تفصیلی جائزہ لیتے وقت معلوم ہوگا۔ اس لیے اس مسلکِ انسانیت کے لیے ہمیں "علمی" کے بجائے "جدید" کا اسم صفت زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے۔

گاندھی جی کی طرح جواہر لال بھی تقلیدی ذہن نہیں بلکہ تحقیقی ذہن رکھتے ہیں۔ اگرچہ انھوں نے ماضی و حال کے اکثر اہلِ فکر کے خیالات کا مطالعہ کیا ہے اور ان سے فیض

---

[1] تلاش ہند جلد دوم ص ۵۵۴-۵۵۵

اٹھایا ہے۔ وہ ان میں سے بعض سے متاثر ضرور ہوئے لیکن اپنا مجموعی تصورِ زندگی کسی سے مستعار نہیں لیا بلکہ ذاتی تجربے، مشاہدے اور غور و فکر سے ترتیب دیا ہے۔ لہٰذا اس کو سمجھنے کے لیے ہم پہلے ایک نظر اس پر ڈالیں گے کہ جواہر لال کے بنیادی تصورات نے کس طرح رفتہ رفتہ فکر اور عمل کے تقابل سے تشکیل پائی اور پھر ان کو منظم طریقے سے پیش کرنے کی کوشش کریں گے۔

یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مغربی تہذیب کی چنوتی کا جواب تھا جو ہندستان کی دنیاوی شخصیت نے دیا۔ یوں تو ہمارے ملک کی یہ حرکی دنیاوی روح گاندھی کی پیمبرانہ اور ٹیگور کی عارفانہ شخصیت میں بھی جھلکتی ہے لیکن جواہر لال نہرو کے ہاں قریب قریب خالص شکل میں ظاہر ہوئی۔ پھر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ہندستان وہ خطّہ ہے جہاں ایک غیر محسوس مذہبی تاثیر ساری فضا میں بسی ہوئی ہے۔ اس لیے اس دیش کی دنیاوی شخصیت بھی جس کی نمائندگی جواہر لال کرتے ہیں گہری مذہبیت کی روح سے خالی نہ رہ سکی۔

جواہر لال کا بچپن جس خاندانی ماحول میں گزرا وہ مذہبی تربیت کے لیے خاص طور پر ناساز گار تھا کیونکہ ان کے عزیزوں میں سے مرد جن کو وہ قابلِ تقلید سمجھتے تھے عام طور پر مذہب کے معاملے میں بے پروائی برتتے تھے جس کا اثر بچوں کے مذہبی احساس کی نشوونما کے لیے مخالفت سے بھی زیادہ مضر ہوتا ہے:

"مذہب کا میرے دل میں محض ایک دھندلا سا تصور تھا۔ میں اسے عورتوں کا معاملہ سمجھتا تھا۔ والد اور میرے چچیرے بھائی مذہبی امور کو کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے اور ہنسی میں ٹال دیا کرتے تھے۔"[1]

مگر مذہبیت کی چنگاری جواہر لال کے دل کے کسی کونے میں ضرور دبی ہوئی تھی جو گیارہ برس کی عمر میں ایک آئرستانی اتالیق ف۔ ٹ۔ بروکس کے سابقے سے دہک اٹھی۔ بروکس تھیوسوفی کے نئے مذہب کے بڑے معتقد تھے اور ان کے ہاں ہر ہفتے تھیوسوفیوں کی صحبت منعقد ہوا کرتی تھی۔ کم سن جواہر لال پر ان صحبتوں میں شرکت کرنے کا بڑا گہرا اثر پڑا۔

"یہ پہلا موقع تھا کہ میں نے شعوری طور پر مذہب اور دوسری دنیا کے بارے میں سوچنا شروع کیا۔ خصوصاً ہندو دھرم کی وقعت میری نظر میں بڑھ گئی۔ اس کی رسموں کی

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۲۵

نہیں بلکہ اس کی بعض کتابوں مثلاً اپنشد اور بھگوت گیتا کی[1]...... اس زمانے میں مسز اینی بیسنٹ الہ آباد آئیں اور انھوں نے تھیوسوفی کے موضوع پر کئی لکچر دیلے۔ میں ان کی خطابت سے متاثر ہوا اور جب ان کی تقریروں سے لوٹتا تو مجھ پر ایک بے خودی کا عالم طاری ہوجاتا گویا میں خواب دیکھ رہا ہوں..... میں تیرہ برس کی عمر میں تھیوسوفی کی انجمن کا رکن ہوگیا۔[2]

انیسویں صدی میں مغربی تہذیب کی ٹکر کے پہلے اثر کا ہندستان پر تجدید مذہب کی شکل میں پڑا۔ لیکن ہندستانی ذہن سراسر مذہبی نہیں بلکہ ایک غیر مذہبی یا دنیاوی پہلو بھی رکھتا ہے۔ ابدی سکون اور قرار کی آرزو کے ساتھ اس کے ضمیر میں حرکتِ تعمیر اور ترقی کی لگن بھی شامل ہے۔ اس حقیقت کو جواہر لال نے اس طرح بیان کیا ہے:۔

"افراد کی طرح قوم کی بھی کئی جداگانہ شخصیتیں ہوتی ہیں اور زندگی کی جانب مختلف نقطۂ نظر ہوتے ہیں...... ہندستان میں قدیم زمانے میں سے اس طرح کے بنیادی اصول کی ایک دائمی مطلق اور ہمہ گیر تلاش رہی ہے۔ لیکن اس میں حرکت کی صلاحیت اور زمانے کی بدلتی ہوئی ضرورتوں کا اعتراف بھی موجود تھا۔ ان بنیادوں پر ایک مستحکم اور ترقی پذیر معاشرت کی بنیاد رکھی گئی تھی۔[3] ہندستان کی اس دوسری حرکت پذیر دنیاوی شخصیت پر مغربی تہذیب کے سابقے کا اثر یوں تو غیر محسوس طور پر اٹھارویں صدی سے پڑنا شروع ہوگیا تھا، لیکن نمایاں حیثیت اسے انیسویں صدی کے آخر میں حاصل ہوئی جب انڈین نیشنل کانگریس اور سرونٹس آف انڈیا سوسائٹی کی تحریکوں کو جنم دیا۔ یوں تو اس زمانے میں ہندستان میں کوئی عمومی تحریک اٹھ ہی نہیں سکتی تھی جس کے پس منظر میں کہیں نہ کہیں مذہب کا رنگ نہ ہو لیکن مجموعی طور پر یہ تحریکیں غیر مذہبی تھیں۔

ظاہر ہے اس قدر کم سنی میں اتنی گہری مذہبیت ایک عارضی کیفیت تھی جو جلد گزر گئی لیکن اپنا کچھ نہ کچھ اثر ہمیشہ کے لیے چھوڑ گئی۔ کچھ عرصہ بعد ف۔ ٹ بروکس ہمیشہ کے لیے رخصت ہوگئے اور مجھے تھیوسوفی سے سابقہ نہیں رہا۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد میری زندگی پر تھیوسوفی کا اثر بالکل نہیں رہا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ میں پڑھنے

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۳۵ — [2] میری کہانی جلد اول ص ۳۶

[3] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۴۹

کے لیے انگلستان بھیج دیا گیا۔ مگر جو زمانہ ف۔ٹ بروکس کے ساتھ گزرا تھا اس کا گہرا نقش اب تک میرے سامنے باقی ہے اور میں ان کے اور تھیوسوفی کے احسان سے انکار نہیں کر سکتا"[1]

انھیں ف۔ٹ بروکس صاحب نے جواہر لال کو انگریزی ادب کے مطالعے کا چسکا لگایا اور سائنس کے شوق کو جو کمسن شاگرد کے ذہن میں مضمر تھا جگا کر صحیح راستے پر لگا دیا۔ ان دنوں ہمارے ملک میں سائنس کے طالب علم اسے محض امتحان کی خاطر یا زیادہ سے زیادہ نظری معلومات کا ذخیرہ جمع کر کے رکھ چھوڑنے کی خاطر پڑھا کرتے تھے بلکہ اب بھی عام طور پر یہی حال ہے مگر بروکس کی رہنمائی میں جواہر لال کو سائنس کے عملی تجربی پہلو سے بھی دل چسپی پیدا ہو گئی جس نے ان کے ذہن کی تشکیل میں اہم حصہ لیا:۔

"بروکس نے مجھے سائنس کے اسرار سے بھی آشنا کر دیا۔ ہم دونوں نے مل کر ایک چھوٹا سا معمل بنا لیا۔ میں اس میں بڑی دلچسپی کے ساتھ گھنٹوں کیمیا اور طبیعیات کے تجربات کیا کرتا تھا"[2]

اسی ابتدائی عمر میں جواہر لال کی طبیعت کے دو اور قوی رجحانات کا پتا چلتا ہے پہلی چیز ان کی انصاف پسندی اور زیر دستوں سے ہمدردی ہے۔ انھیں اپنے والد سے جو دینی اور اخلاقی حیثیت سے بڑے اونچے درجے کے آدمی تھے، دلی عقیدت تھی اور وہ ان سے بیحد مرعوب اور متاثر تھے مگر جب والد نوکروں پر سختی کرتے تھے تو ننھے جواہر لال کا دل طیش بر حق سے معمور ہو جاتا تھا:۔

"میرے دل میں والد کی بے حد عظمت تھی۔ میں انھیں قوت، ہمت اور عقل کا پتلا جانتا تھا۔ . . . مگر عظمت اور محبت کے ساتھ ساتھ میرے دل میں ان کا خوف بھی تھا۔ میں نے انھیں نوکروں پر خفا ہوتے دیکھا تھا۔ اس وقت وہ بہت ڈراؤنے معلوم ہوتے تھے۔ اور میں خوف سے اور کبھی کبھی طیش سے کانپنے لگتا تھا کہ ہمارے گھر میں نوکروں سے ایسا برتاؤ ہوتا ہے"[3]

دوسری چیز وہ گہری دلچسپی تھی جو انھیں دنیا کے اہم سیاسی معاملات سے تھی۔

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۲۷
[2] میری کہانی جلد اول ص ۲۴
[3] میری کہانی ص ۲۳

اپنے تھیوسوفی کے تجربے کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔

"اس کے بعد جس اہم واقعہ سے میں متاثر ہوا وہ روس اور جاپان کی لڑائی تھی جاپان کے فتوحات سے مجھے بڑا جوش آتا اور میں نئی چیزیں معلوم کرنے کے لیے بے چینی سے اخباروں کا انتظار کیا کرتا۔"[۱]

یوں تو جاپان کی لڑائی سے ہندستان میں لوگوں کو عام طور پر بڑا شغف تھا لیکن ایک چودہ پندرہ برس کے لڑکے کا لڑائی کی خبروں کا اس قدر مشتاق رہنا کہ وہ بےچینی سے اخباروں کا انتظار کیا کرے اب سے نصف صدی پہلے ایک غیر معمولی چیز تھی اور اس پر دلالت کرتی ہے کہ جواہر لال کی سیاستِ عالم سے دلچسپی محض وقتی یا اتفاقی نہیں تھی۔

اپنی عمر کے سولھویں سال (۱۹۰۵ء) میں جواہر لال تعلیم کے لیے انگلستان کے مشہور پبلک اسکول ہیرو میں داخل کر دیے گئے۔ اس نئے ماحول میں جہاں ان کا مذہبی رجحان، جو تھیوسوفی سے جذباتی عقیدت کی شکل میں ظاہر ہوا تھا دب گیا، وہاں سیاسی دلچسپیاں اور ابھر آئیں۔ چند ہی مہینے میں انہوں نے انگلستان کی سیاست سے اتنی واقفیت حاصل کر لی جو اُن کے استادوں کے نزدیک حیرت انگیز تھی۔

"مجھے پارلیمنٹ کے عام انتخابات سے جو غالباً ۱۹۰۵ء کے آخر میں ہوا تھا بہت دلچسپی تھی۔ اس میں لیبر پارٹی نے بڑی زبردست فتح پائی۔ ۱۹۰۶ء کے شروع میں ہمارے نئے استاد نے ہم سے نئی حکومت کے بارے میں سوال کیا اور انھیں بڑا تعجب ہوا کہ ساری جماعت میں صرف میں نے ہی ان کے سوال کا اچھی طرح جواب دیا بلکہ کیمپبل بے نرمن کی مجلس وزرا کی قریب قریب پوری فہرست زبانی سنا دی۔"[۲]

کچھ دن بعد اٹلی کی جنگ آزادی کی تاریخ اور گاری بالڈی کے حالات اور خیالات کے مطالعے سے ان کی سیاسی دلچسپی کا رخ اپنے وطن ہندستان کی تحریک آزادی کی طرف پھر گیا اور گو اس زمانے میں ان کا تصور زندگی ایک سطحی لذت پرستی تھی لیکن اس ٹھوس اخلاقی جوہر نے جو سطح کے نیچے چھپا ہوا تھا ان کے دل میں ایک برتر مقصد کی لگن پیدا کر دی اور وہ ہندستان کی آزادی کا مقصد تھا۔ گاری بالڈی کی کتابوں کا جو اثر ہوا اس کا ذکر کرتے

---

[۱] میری کہانی ص ۳۷   [۲] میری کہانی ص ۴۰

ہوئے کہتے ہیں:۔

"میری نظروں میں یہ نقشے پھرنے لگے کہ ہندستان میں ایسے ہی کارِ نمایاں انجام پا رہے ہیں اور آزادی کی خاطر بڑی بہادری سے جنگ ہو رہی ہے۔"[1]

ان کی عملی تصوریت نے جو اس عمر میں بھی ان کی طبیعت کا خاص جوہر تھا انھیں خواب دیکھنے پر اکتفا نہیں کرنے دی، بلکہ خواب کی عملی تعبیر کی فکر شروع کر دی۔

"۱۹۰۷ء اور ۱۹۰۸ء میں ہندستان میں سخت ہیجانی حالت تھی اور میں اس میں بہادری سے حصہ لینے کی آرزو رکھتا تھا۔"[2]

ہیرو اور کیمبرج کی تعلیم ختم کرنے اور سائنس کی سند لینے کے بعد جب جواہرلال کو بیرسٹری کے امتحان میں تیاری کے لیے دو برس لندن میں قیام کرنا پڑا تو سیاست سے ان کی دلچسپی اور بڑھ گئی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ لندن میں فیبین سوسائٹی اشتراکیت کے تصور کو برطانوی ذہن کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کر رہی تھی۔ جواہرلال کو اس تحریک میں ایک کشش سی محسوس ہوئی لیکن زیادہ دلچسپی انھیں آئرلینڈ کی سیاست سے تھی جو ہندستان کی طرح آزادی کی جدوجہد میں مصروف تھا۔

"میری زندگی بغیر کسی خاص مقصد کے گزر رہی تھی۔ ادھر ادھر کی کتابیں پڑھتا رہتا تھا۔ فیبین سوسائٹی اور اشتراکیوں کے خیالات کا کچھ دھندلا سا اثر مجھ پر پڑ رہا تھا۔ آئرلینڈ کے اور عورتوں کے ووٹ کی تحریک سے مجھے خاص طور پر دلچسپی تھی۔ ۱۹۱۰ء میں گرمیوں کی تعطیل میں آئرلینڈ جانے کا اتفاق ہوا اور سن فین جماعت کا جو نئی نئی قائم ہوئی تھی اثر دل پر لے کر آیا۔"[3]

ہم کہہ چکے ہیں کہ سائنس سے جواہرلال کا بچپن سے شوق تھا بلکہ شغف تھا۔ کیمبرج میں ان کی ذہنی تربیت علوم سائنس کے ذریعے ہوئی جس سے ایک محدود علمی نقطۂ نظر پیدا ہو گیا۔ محدود ان کے نقطۂ نظر کو ہم نے اس لیے کہا کہ تحقیق اور تنقید کے میدان کے ساتھ ساتھ ابھی تک ان کی طبیعت میں اذعانیت پائی جاتی تھی جو سچی علمی روح کے خلاف تھی۔ یہ اذعانیت

---

[1] میری کہانی ص ۴۲ [2] میری کہانی ص ۴۵

[3] میری کہانی جلد اوّل ص ۵۲-۵۳

محض جوانی کی خود بینی کا نتیجہ نہ تھی بلکہ ان دنوں سائنس خود غیر علمی خود پسندی میں مبتلا تھی:۔
"مجھ پر سائنس کے مطالعے کا بہت اثر تھا اور اسی اثر کی وجہ سے میں اپنی رائے کو قطعی سمجھتا تھا۔ اس لیے کہ انیسویں صدی کے شروع کی سائنس برخلاف آج کل کی سائنس کے، اپنے آپ پر اور اپنی دنیا پر بڑا وثوق رکھتی تھی"۔[۱]

۱۹۱۲ء میں الہ آباد واپس آکر جواہر لال نے الہ آباد ہائی کورٹ میں وکالت شروع کر دی لیکن ان کے دل میں قومی آزادی کی جو لگن تھی وہ چین نہیں لینے دیتی تھی۔ وہ نیشنل کانگریس کی تحریک میں شریک ہو گئے تھے اور ہوم رول لیگ کے بھی سرگرم ممبر تھے لیکن دونوں سے پوری طرح مطمئن نہ تھے۔ ان کی اولوالعزم طبیعت محض سیاسی ایجی ٹیشن کو اپنی شان سے فروتر سمجھتی تھی اور زیادہ انتہا پسندانہ اور موثر عمل کی طالب تھی:۔
"میرے نزدیک ہماری انفرادی اور قومی عزت کا تقاضا یہی تھا کہ ہم غیر ملکی حکومت کے خلاف زیادہ جارحانہ کارروائی کریں"۔[۲]

اس کے علاوہ جواہر لال کا اشتراکی رجحان اگرچہ بظاہر ان کی قوم پرستی سے دب گیا تھا لیکن سطح کے نیچے اس کے ساتھ کشمکش میں مصروف تھا اور جب موقع پاتا تھا ابھر آتا تھا۔
"میں بھی اس وقت خالص قوم پرست تھا اور کالج کے زمانے کے اشتراکی خیالات دب چکے تھے۔ ..... لیکن مطالعہ ابھی جاری تھا اس لیے میرے دماغ میں اشتراکی خیالات کی چنگاریاں کبھی کبھی دہک اٹھتی تھیں"۔[۳]

پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہندستان میں گاندھی جی کی شرکت سے قومی تحریک میں کایا پلٹ ہو گئی۔ وہ تعلیم یافتہ متوسط طبقے کے بجائے عوام کی تحریک بن گئی اور محض ایجی ٹیشن کی جگہ اس نے عملی جدوجہد کی شکل اختیار کر لی۔ ۱۹۱۹ء میں گاندھی جی نے رولٹ بل کی بے تشدد مزاحمت کے لیے ستیاگرہ سبھا قائم کی جس نے یہ اعلان کیا کہ اگر یہ بل ایکٹ بن کر نافذ ہوا تو اس کی اور حسب ضرورت دوسرے منافی انصاف قوانین کی خلاف ورزی کی جائے گی۔
جواہر لال کو منہ مانگی مراد مل گئی:۔

---

[۱] میری کہانی جلد اول ص ۴۷
[۲] میری کہانی جلد اول ص ۶۸
[۳] میری کہانی جلد اول ص ۶۹
[۴] میری کہانی جلد اول ص ۷۰

"جب پہلی مرتبہ یہ تجویز میری نظر سے گزری تو اسے دیکھتے ہی جیسے میرے دل کا بوجھ ہلکا ہوگیا۔ . . . . . میں خوشی سے دیوانہ ہو رہا تھا کہ فوراً ستیاگرہ سبھا میں شامل ہوجاؤں"۔ [1]

اب جواہر لال اور ان کے والد پنڈت موتی لال نہرو کے دل میں محبت اور فرض کی ایک دلچسپ اور دلآویز کشمکش شروع ہوئی۔ باپ کی محبت بیٹے کو انقلابی سیاست کے خطروں سے محفوظ رکھنا چاہتی تھی اور بیٹے کا احساسِ فرض باپ کو بھی کھینچ کر ان خطروں میں ڈالنا چاہتا تھا۔ فتح بیٹے کو ہوئی اس لیے کہ اس کی پشت پر ہندستان کی نئی روحِ آزادی تھی جس کی کشمکش سے کوئی ہندستانی محبِ وطن بچ ہی نہیں سکتا تھا۔ پنڈت موتی لال بھی جواہر لال کے ساتھ عدم تعاون کی نئی تحریک میں دل و جان سے شریک ہوگئے اور گاندھی جی کے قوت بازو بن گئے۔ اسی سلسلے میں جواہر لال پر وہ روحانی واردات گزری جس نے ان کے ذوقِ آزادی کو محبت کے جذبۂ بے اختیار کا اور ان کے شوقِ خدمت کو عقیدت کا رنگ دے دیا اور انھوں نے ہندستان کی سیاسی اور معاشی آزادی کو اپنی زندگی کا مقدس مشن بنا لیا۔ یہ اس کا نتیجہ تھا کہ انھیں ہندستان کے کسان سے سابقہ پڑا جس کی حالت برطانوی راج میں روز بروز بدتر ہوتے ہوتے اب ابتری کی حد تک پہنچ گئی تھی۔ ان دنوں ایک ان پڑھ دیہاتی لیڈر رام چندر نے اودھ کے چند ضلعوں میں کسانوں کو منظم کرکے زمیندار اور حکومت کی سختیوں کے خلاف احتجاج پر آمادہ کیا تھا۔ ان میں کچھ لوگ جواہر لال اور ان کے ساتھیوں کو بلا کر لے گئے تاکہ وہ اپنی آنکھوں سے کسانوں کا حالِ زار دیکھیں۔ دیہات کے اس دورے نے جو ایک سلسلے کی پہلی کڑی تھی جواہر لال کے دل پر اتنا گہرا اثر کیا کہ ان کی زندگی کی کایا ہی پلٹ گئی :

"انھوں نے ہم پر الفت اور محبت کی بارش کر دی۔ ہمیں ایسی امید اور محبت بھری نظروں سے دیکھتے تھے جیسے ہم راحت و مسرت کا پیام لے کر آئے ہیں یا خضرِ راہ ہیں جو انھیں ارضِ موعود تک پہنچا دیں گے۔ ان کی مصیبتوں اور اتھاہ محنتوں کو دیکھ کر میری گردن افسوس اور شرم سے جھک گئی۔ شرم تو مجھے اپنے عیش و آرام کی زندگی پر اور شہروں کی اس کم ظرف سیاست پر آتی تھی جو وطن کے ان نیم برہنہ بیٹوں اور بیٹیوں کی طرف آنکھ اٹھا کر بھی نہیں دیکھتی اور رنج اس لیے تھا کہ ہندستان کی مفلسی اور پستی کو دیکھ کر دل پھٹا جاتا تھا۔ اب میری آنکھوں

---

[1] میری کہانی جلد اوّل ص ۷۰

میں مادر وطن کی ایک نئی تصویر ابھرنے لگی۔ یعنی ایک ننگی، بھوکی، ستم رسیدہ، خستہ حال مخلوق کی۔ غرض ان لوگوں کو ہم پر جو دور کے ایک شہر سے یہاں آئے تھے، غیر معمولی بھروسا تھا۔ اسے دیکھ کر مجھے گھبراہٹ ہوتی تھی اور ایسی نئی ذمے داری کا بار محسوس ہوتا تھا جس کے خوف سے میں کانپا جاتا تھا۔"[۱] محبت کی اس آنچ میں تپ کر کچا لوہا فولاد بن گیا:-

"یہ جون کا مہینہ تھا جب ہندستان میں سب سے زیادہ گرمی پڑتی ہے اور برسات کی آمد ہوتی ہے۔ دھوپ کی شدت سے بدن جھلسا جاتا تھا اور آنکھوں میں اندھیرا آجاتا تھا میں دھوپ میں نکلنے کا کبھی عادی نہ تھا اور جب سے انگلستان سے واپس آیا تھا، گرمیاں زیادہ تر پہاڑ پر گزارتا تھا۔ لیکن اب میں چلچلاتی دھوپ میں گھومتا اور میرے سر پر ہیٹ بھی نہ ہوتا۔ صرف ایک چھوٹی سی تولیا لپیٹ لیتا۔ میں دوسری فکروں میں ایسا کھویا ہوا تھا کہ گرمی کی اس شدت کا خیال بھی نہ آتا تھا"[۲]

دردِ محبت اور جوشِ خدمت کی اس کیفیت میں گاندھی جی کی تلقین اور مثال نے مذہبی جذبے کی سی شدت، گہرائی اور مضبوطی پیدا کر دی تھی:-

"۱۹۲۱ء میں ہم میں سے اکثر لوگ جو کانگریس میں کام کیا کرتے تھے ایک طرح کے نشے میں چور رہتے تھے۔ اس وقت ہم جوش ہمت اور زندہ دلی میں مگن تھے۔ ہمیں وہ مسرت محسوس ہوتی تھی جو کسی شخص کو اپنے مذہب پر قربان ہونے میں ہوتی ہے۔ شک یا پیش و پس ہمارے پاس بھی نہ تھا۔ ہمیں اپنا بھنکتا راستہ صاف نظر آتا تھا اور ہم بڑھتے چلے جاتے تھے ...... ہمیں اپنے رہنما اور اس کے طریق کار پر ناز تھا اور کبھی کبھی ہم بھی اپنے آپ کو مہاتما سمجھنے لگتے تھے۔ عین طوفان میں بلکہ خود ہی طوفان اٹھاتے ہوئے ہمیں پورا سکون اور اطمینانِ قلب حاصل تھا۔"[۳]

مگر جواہر لال کا خلقی تنقیدی رجحان جس پر سائنس کی تعلیم اور مغربی ذہن کے اثر نے تحلیلی اندازِ فکر کی دھار رکھ دی تھی اب بھی اپنا کام کر رہا تھا۔ ان کے دل میں یہ بات کھٹک رہی تھی کہ گاندھی جی کی رہنمائی میں سیاست کے اندر مذہب کا دخل ہو جانے سے

---

[۱] میری کہانی جلد اوّل ص ۹۶ [۲] میری کہانی جلد اوّل ص ۱۰۲

[۳] میری کہانی جلد اول ص ۱۲۳-۱۲۴

احیاء ماضی کی رجعت پرستانہ تحریک کو تقویت پہنچ رہی ہے:۔

"دراصل گاندھی جی تحریک کے مذہبی اور روحانی پہلو پر برابر زور دیتے رہتے تھے ان کے نزدیک مذہب کسی اذعانی عقیدے کا نام نہیں تھا۔ مگر وہ ایک مذہبی تصور حیات کے قائل تھے، جس کا تمام تحریک پر زبردست اثر پڑا اور عوام کے لیے احیاء ماضی کی تحریک بن گئی۔"[1] .... "بعض اوقات میں پریشان ہو جاتا تھا کہ ہماری سیاست میں ہندو مسلمان دونوں کے ہاں مذہب کا دخل کیوں ہے۔ مجھے یہ بات بالکل پسند نہ تھی۔ مولوی، مولانا، سوامی جو کچھ اپنی تقریروں میں کہتے تھے اسے سن کر مجھے سخت صدمہ پہنچتا تھا۔ مجھے ان کی تاریخ عمرانیات اور اقتصادیات، سب غلط معلوم ہوتی تھی۔"[2]

لیکن گاندھی جی کی شخصیت کے جادو نے جواہر لال کے تنقیدی اور تحلیلی ذہن کو بھی مذہب تک پہنچا دیا:۔

"رہے گاندھی جی، سو اُن کا سمجھنا بہت مشکل تھا۔ کبھی کبھی ان کی گفتگو اسی قسم کی ہوتی تھی کہ عام طور پر جدید خیالات کے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی تھی لیکن ہمیں یقین تھا کہ وہ بہت بڑے اور بے مثل انسان اور عظیم الشان رہنما ہیں۔ اس لیے ہم ان پر ایمان لے آئے اور انھیں سفید و سیاہ کا مالک بنا دیا...... ہم سے بعض لوگ سیاسی امور اور دوسری چیزوں میں ان سے اس قدر متاثر تھے کہ مذہب کے معاملے میں ان کے اثر سے آزاد نہیں رہ سکتے تھے۔ جہاں سیدھے ہلّے سے کام نہیں چلتا وہاں اکثر پھیر کھا کر ادھر ادھر سے بڑھنے میں قلعے کی تسخیر میں کامیابی ہو جاتی ہے۔ یہی صورت میرے ساتھ ہوئی۔ مذہب کے ظاہری رسوم کا مجھ پر کوئی اثر نہ تھا۔ اس کے علاوہ نام نہاد مذہبی پیشوا جس طرح مذہب کے نام پر لوگوں کو لوٹتے تھے اس سے مجھے سخت نفرت تھی۔ تاہم میری مخالفت کچھ نرم پڑ گئی۔ بچپن سے اب تک مجھ پر کبھی اتنا مذہبی رنگ نہیں چڑھا تھا جتنا ۱۹۲۱ء میں چڑھا۔ اس پر بھی میں مذہب سے بہت قریب نہ ہو سکا۔"[3]

آخری جملے سے معلوم ہوتا ہے کہ جواہر لال کو پوری طرح اندازہ نہ تھا کہ وہ اسں

---

[1] میری کہانی جلد اوّل ص ۱۲۸ [2] میری کہانی جلد اوّل ص ۱۲۸ - ۱۲۹

[3] میری کہانی ص ۱۲۹ - ۱۳۰۔

زمانے میں نہ صرف مذہب کے قریب بلکہ اس کے اندر ڈوبے ہوئے تھے۔ دراصل مذہب سے برأت کا اظہار کرتے وقت وہ مذہب کا لفظ تنگ اور رسمی معنی میں استعمال کر رہے ہیں۔ آگے چل کر انھوں نے جو اپنے عقائد بیان کیے ہیں ان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اندر اس چیز کے جسے گاندھی جی حقیقی مذہب سمجھتے تھے تقریباً سبھی عناصر موجود تھے:۔

"مجھے اپنی تحریک اور ستیاگرہ کا اخلاقی پہلو بہت پسند تھا۔ عدم تشدد کے اصول پر نہ کبھی میں پورا ایمان لایا اور نہ مستقل طور پر اسے تسلیم کیا۔ لیکن میں اس کی طرف روز بروز کھنچتا جاتا تھا اور میرے دل میں یہ خیال بیٹھتا جاتا تھا کہ اس وقت ہندستان میں ہماری حالت زار اور ہمارے عقائد و روایات کے لحاظ سے یہ بہترین حکمت عملی ہے۔ سیاست کو روحانیت میں (یہاں یہ لفظ تنگ مذہبی معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے) سمو دینا مجھے اچھا لگتا تھا۔ اچھے مقصد کو اچھے ہی ذرائع زیب دیتے ہیں۔ یہ نہ صرف اخلاقی حیثیت سے ایک اچھا اصول ہے بلکہ عقلی اور عملی اعتبار سے بھی صحیح ہے کیونکہ بُرے اور غلط ذرائع مقصد کو الٹا نقصان پہنچاتے ہیں اور نئی نئی پیچیدگیاں اور مشکلات کھڑی کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ نہایت نازیبا اور افراد یا قوم کی خودداری سے فروتر معلوم ہوتا ہے کہ وہ نامناسب ذرائع استعمال کرے اور کیچڑ میں سے ہو کر منزل مقصود تک پہنچنے کی کوشش کرے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں وہ آلودگی سے اپنا دامن کیونکر بچا سکتی ہے۔ اگر ہم جھک جائیں یا رینگنے لگیں تو سر اٹھا کر تیز تیز کیوں کر چل سکتے ہیں۔

"یہ تھے میرے اس وقت کے خیالات۔ ترک موالات کی تحریک سے میری دلی مراد بر آئی تھی یعنی میں قومی آزادی کا خواہاں تھا اور میرا خیال تھا کہ اس تحریک کے ذریعے سے لوگوں کو لوٹنا بند ہو جائے گا۔ اس میں جو ذرایع استعمال کیے جاتے تھے ان سے میرے اخلاقی جذبے کو تسکین ہوتی تھی اور مجھ میں شخصی آزادی کا احساس پیدا ہوتا تھا۔ یہ سکون اور اطمینان اتنا زبردست تھا کہ مجھے ناکامی کی بھی کوئی پروا نہیں تھی، کیونکہ مجھے یقین تھا کہ یہ ناکامیاں عارضی ثابت ہوں گی۔ بھگوت گیتا کے بعد ما بعد الطبیعی مضامین کو نہ تو میں سمجھتا تھا اور نہ ان کی طرف کچھ رغبت ہی تھی۔ البتہ میں ان اشلوکوں کو اکثر پڑھا کرتا تھا جو گاندھی جی کی آشرم میں پرارتھنا کے وقت پڑھے جاتے تھے ان کا مفہوم یہ تھا کہ انسان کو اپنے مقصد کی راہ میں نہایت پر سکون، مطمئن اور مستقل ہونا چاہیے۔ اپنا فرض

ادا کرنا چاہیے اور نتیجے کے پیچھے سرگرداں نہ پھرنا چاہیے۔ چونکہ میں خود بہت پُرسکون نہ تھا شاید اسی لیے اس نصیحت کا مجھ پر بہت اثر ہوتا تھا۔"[1]

ایک ایسے شخص کے لیے جس کی خلقی وضعِ نفسی مذہبی نہیں بلکہ ذہنی عملی ہے، اس سے زیادہ مذہبی کیفیت اور کیا ہو سکتی ہے؟ قریب قریب وہ سب چیزیں جنھیں گاندھی جی مذہب کا جوہر سمجھتے تھے، ان خیالات میں موجود ہیں۔ بہ ظاہر جو کمی تھی وہ خدا پر اور اہنسا پر نظری عقیدہ رکھنے کی۔ لیکن جب آپ اس پر غور کریں گے کہ آہنسا کا جو طریقہ ترک موالات کی تحریک میں استعمال کیا جارہا تھا وہ جواہر لال کو دل سے پسند تھا، سیاست کو روحانیت میں سمو دینا انھیں اچھا لگتا تھا اور اپنی جدوجہد میں ناکامیوں کی کوئی پرواہ نہ تھی اس لیے کہ وہ جانتے تھے کہ ایک نہ ایک دن بے تشدد طریقوں سے کامیابی ضرور ہوگی تو اہنسا اور ستیہ گرہ پر ایک مضبوط عملی عقیدت کا ثبوت ملتا ہے جو کم سے کم گاندھی جی کے نقطۂ نظر سے ان کی مذہبیت میں ہر کمی کی تلافی کر دیتا تھا۔

اس وقت تک جواہر لال کو اور بہت سے جدید تعلیم یافتہ کانگریسیوں کی طرح گاندھی جی سے صرف ایک اہم معاملے میں اختلاف تھا۔

"ہم میں سے بہت کم لوگ ایسے تھے جو مشینری اور جدید تہذیب کے بارے میں گاندھی جی کے دقیانوسی نظریوں کو تسلیم کرتے ہوں"[2] ۱۹۲۳ء میں جب گاندھی جی نے چوری چورا کے واقعے کے بعد ستیہ گرہ بند کر دی تو ان کی رہنمائی کے بارے میں جواہر لال کی عقیدت کو پہلی بار جھٹکا لگا۔ "ہمیں جنگ کے التوا کی خبر سن کر بڑا غصہ آیا کیونکہ اس وقت ہماری قوت بڑھی ہوئی تھی اور ہم ہر محاذ پر پیش قدمی کر رہے تھے۔"[3]

آگے چل کر انھیں محسوس ہوا کہ شاید گاندھی جی کا فیصلہ اصولاً اور عملاً صحیح تھا لیکن جس طرح گاندھی جی نے بغیر اپنے ساتھیوں سے مشورہ کیے ہوئے اور عام کانگریسیوں کو راضی کیے ہوئے یکبارگی اس فیصلہ کو نافذ کر دیا اس سے ان کو اتفاق نہ ہو سکا۔

"بہت ممکن ہے ۱۹۲۳ء میں سول نافرمانی کو ملتوی کرنے کا فیصلہ صحیح ہو مگر اس

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۱۳۰۔۱۳۱ [2] میری کہانی جلد اول ص ۱۳۵
[3] میری کہانی جلد اول ص ۱۴۲۔

میں کوئی شبہ نہیں کہ التوا کا انداز بہت نامناسب تھا اور اس سے عوام کے حوصلوں پر بہت اثر پڑا" [1]

۱۹۲۳ء سے جواہر لال کو ایک طرف تو گاندھی جی کے بعض خیالات سے بے اطمینانی کا احساس اور دوسری طرف ان کی شخصیت سے عقیدت کا احساس بڑھتا گیا۔ اس اندرونی کشمکش کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ خود جواہر لال کی ذاتی اور عمومی زندگی ایک طوفان و ہیجان کے دور سے گزر رہی تھی جس کا عکس ان کے عام فلسفۂ زندگی میں نظر آرہا تھا۔ اس زمانے میں ان جیسے حساس آدمی کو لمبی میعادوں کے لیے جیل کی سزائیں کاٹنی پڑیں جو اس وقت تک سیاسی قیدیوں کے لیے بھی اتنی ہی اذیت رسانی اور ذلت آمیز تھیں جتنی عام اخلاقی مجرموں کے لیے۔ اپنے چاہنے والے باپ کی وفات اور اپنی چہیتی رفیقۂ حیات کے دق میں گھل گھل کر مرجانے کے صدمے سہنے پڑے اور سخت مالی پریشانیوں اور مشکلوں کا سامنا کرنا پڑا۔ عمومی زندگی میں انھیں قومی تحریک کے مدوجزر، جوش اور افسردگی، حکومت کی بے رحمانہ سختیوں اور بے شرمانہ ترغیبوں، اپنے لوگوں کے رستمانہ کارناموں اور کم ظرفانہ باہمی جھگڑوں کے بدلتے ہوئے منظر دیکھنے پڑے۔ لیکن اس باہر کے تلاطم سے کہیں شدید وہ اندرونی تلاطم تھا جو خود جواہر لال کے دل و دماغ میں برپا تھا۔ وہ اس وقت تین زبردست دھاروں سے کشمکش میں گرفتار تھے جو ملک کی عمومی زندگی میں کبھی ساتھ ساتھ ایک ہی سمت میں اور کبھی الگ الگ مختلف سمتوں میں بہتے تھے۔ ایک تو مذہبی اور اخلاقی تجدید کی تحریک جو ہندستان کے قلب کی گہرائیوں سے اٹھی تھی اور گاندھی جی کی شخصیت میں مجسم ہوگئی تھی، دوسرے سیاسی آزادی کی مبہم آرزو جس نے نیشنل کانگریس کو بغیر منزل کے تعین کے سرگرم سفر کو رکھا تھا۔ تیسری ذہنی اور سماجی انقلاب کی خلش جو زیادہ تر مغرب کے اشتراکی رجحانات کے اثر سے خود جواہر لال اور دوسرے نوجوانوں کے دلوں کو بےچین کر رہی تھی۔ جواہر لال گاندھی اور کانگریس دونوں سے مجموعی طور پر اتفاق رکھتے تھے اور دونوں کے ساتھ دل و جان سے تعاون کرتے تھے لیکن اکثر انھیں ان میں سے کسی ایک یا دونوں سے اختلاف رائے ہوتا تھا اس کے باوجود ذاتی محبت اور ملک کے مفاد کے تقاضے کے، وہ دونوں میں سے کسی ایک

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۱۵۰

کو چھوڑ بھی نہیں سکتے تھے اور کسی نہ کسی طرح سمجھوتہ کر لیتے تھے۔ محبت، مصالحت اور ضمیر کی یہ نزاع جواہر لال کے لیے کچھ کم تکلیف دہ نہ تھی۔ لیکن ان کی اندرونی بےچینی کی اس سے بھی بڑی وجہ یہ احساس تھا کہ ان کی اپنی فکر، مزاج اور شخصیت میں ابھی تک ہم آہنگی نہیں پیدا ہونے پائی تھی۔

خود جواہر لال اس کیفیت کو جو ان کے اندر ۱۹۲۲ء کے بعد رہا کرتی تھی، اس طرح بیان کرتے ہیں۔

"میں نے اپنے لیے طرح طرح کی مصروفیتیں پیدا کر لیں تاکہ جن الجھنوں میں پڑا ہوا ہوں ان کو بھول جاؤں۔ لیکن سوالوں سے کہاں نجات مل سکتی تھی جو دن رات میرے دل و دماغ میں ہر وقت کانٹے کی طرح کھٹکتے رہتے تھے...... میں نے بہت سی نئی چیزیں، نئے خیالات نئی تحریکیں دیکھیں جن پر اب تک نظر ہی نہیں پڑی تھی۔ روشنی کی جگہ بڑھتی ہوئی تاریکی کا منظر سامنے تھا۔ گاندھی جی کی رہبری پر اب بھی مجھے پورا اعتماد تھا لیکن اب میں ان کے پروگرام کے بعض حصوں کو تنقیدی نظر سے دیکھنے لگا تھا۔ مشکل یہ تھی کہ وہ جیل میں تھے اور ان کی رائے اور مشورے سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا تھا۔ اس وقت کانگریس میں دو جماعتیں تھیں یعنی داخلہ کونسل کی حامی جماعت اور (سابقہ پروگرام میں) تبدیلی کی مخالف جماعت، مجھے دونوں میں سے کسی سے بھی دلچسپی نہ تھی۔"[1]

۱۹۲۳ء میں ریاست نابھہ کے جیل میں غیر معمولی سختیاں اٹھانے کے بعد شدید بیماری کے دوران میں جواہر لال "ایک روحانی بحران" سے گزرے جس کے بعد ان کے جذبات میں بظاہر ایک سکون کی کیفیت پیدا ہو گئی لیکن ذہنی کشمکش بدستور رہی:۔

"میں محسوس کرتا تھا کہ میں سیاست کی جذباتی فضا سے بلند ہو گیا ہوں اور ان چیزوں کو جو اب تک میرے عمل کی محرک تھیں زیادہ وضاحت سے دیکھ رہا ہوں۔ مگر اس بصیرت کے بعد دل میں پھر طرح طرح کے سوال پیدا ہوئے جن کا میرے پاس کوئی جواب نہ تھا۔ بہر حال میں زندگی اور سیاست کے مذہبی پہلو سے بہت دور ہوتا گیا۔"[2]

جو سوالات جواہر لال کے ذہن میں اٹھ کر انھیں پریشان کر رہے تھے وہ زیادہ تر

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۱۰۹ [2] میری کہانی جلد اول ص ۲۲۹

ہندوستان کے آئندہ نقشے سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ یہ بات کسی حد تک معین ہو جائے کہ جس آزادی کے لیے ملک لڑ رہا ہے اس کی شکل کیا ہوگی یعنی آزاد ہندستان کس طرح کا سیاسی، سماجی اور معاشی نظام اختیار کرے گا۔ لیکن گاندھی جی ان سوالات کو قبل از وقت سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اصل چیز لوگوں کے اندر سچی مذہبی اور اخلاقی روح پیدا کرنا اور اسے اچھی سیرت کے سانچے میں ڈھالنا ہے۔ اگر اس میں کامیابی ہوگئی تو اچھی سماج یا اچھی ریاست خود بخود بن جائے گی۔ کانگریس کے دور اندیش لیڈر غالباً آزادی حاصل ہونے سے پہلے ان سوالات کو اٹھانے سے اس لیے گھبراتے تھے کہ آپس میں اختلاف رائے پیدا ہوگا اور متحدہ قومی محاذ کمزور ہو جائے گا اور عام کانگریسی ان سوالات میں سر کھپاتے کی ضرورت ہی نہیں سمجھتے تھے۔ انھیں یقین تھا کہ محض جوش اور خلوص سے سب مشکلیں آسان ہو جائیں گی اور سب مسئلے حل ہو جائیں گے:

گاندھی جی کسی مسئلے کو عقلی طور پر حل کرنے کے قائل نہیں تھے بلکہ سیرت اور پرہیزگاری پر زور دیتے تھے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھیں ہندستانیوں میں محکم ارادہ اور مضبوط سیرت پیدا کرنے میں حیرت انگیز کامیابی ہوئی..... لوگوں میں جو غیر معمولی قوت پیدا ہوگئی تھی اسے دیکھ کر ہمارا دل اعتمادِ نفس کے جذبے سے معمور تھا۔ یہ سست، پست اور منتشر جماعت یکایک سینہ تان کر اور گردن اٹھا کر چلنے لگی اور منضبط اور متحدہ تحریک میں جو ملک میں اس سرے سے اس سرے تک اٹھی تھی شریک ہوگئی۔ ہمیں یقین تھا کہ یہ پُر جوش عمل بجائے خود ان میں ایسی قوت پیدا کر دے گا جس کا مقابلہ دنیا کی کوئی طاقت نہیں کر سکتی۔ اس لیے ہمیں اس کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوئی کہ عمل کی تہہ میں کوئی خیال بھی ہونا چاہیے۔ ہم نے اسی حقیقت کو فراموش کر دیا تھا کہ صحیح فکر اور منزلِ مقصود کے تعین کے بغیر عوام کا یہ سارا جوش دھواں بن کر اُڑ جائے گا۔[1]

خود جواہر لال کے ذہن میں اب منزلِ مقصود کا ایک دھندلا سا تصور پیدا ہوگیا تھا:

"جب تک ہم میں ایک مشترک قومی اور اجتماعی نقطۂ نظر پیدا نہ ہو جائے ہم متحد ہو کر دشمن کا مقابلہ نہیں کر سکتے۔ اگر ہم موجودہ سیاسی اور اقتصادی نظام کے چکر میں

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۱۳۴

پڑے رہیں گے اور اس پر قناعت کریں گے کہ کچھ ضروری اصلاحات ہو جائیں اور حکومت ہند میں ہندستانیوں کا عنصر بڑھ جائے تو اتحاد عمل کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی[۱] .... اب وہ زمانہ نہیں رہا تھا کہ ہندستان کا کوئی سیاسی اقتصادی یا فرقہ وارانہ مسئلہ اصلاحی طریقوں سے پوری طرح حل ہو سکے۔ اب تو انقلابی خیالات اور انقلابی طرزِ عمل کی ضرورت تھی[۲]

مارچ ۱۹۲۶ء میں جواہر لال اپنی بیمار بیوی کے علاج کے لیے یورپ گئے۔ یہاں انھوں نے سیاسی خیالات کا بڑے غور اور تفصیل سے مطالعہ کیا۔ انھوں نے دیکھا کہ اشتراکیت جوان کی طالب علمی کے زمانے میں ایک محدود ذہنی تحریک تھی اب ایک حقیقی سیاسی قوت بن گئی ہے۔ انھوں نے بروسلز میں مظلوم قوموں کی کانفرنس میں اور ماسکو میں سویت روس کی دسویں سالگرہ میں شرکت کی اور دنیا بھر کے اشتراکیوں اور انقلابیوں سے ملے۔ دسمبر ۱۹۲۷ء میں وہ تازہ دم ہو کر ہندستان واپس آئے اور اپنے ساتھ اپنے سیاسی اور معاشی مقصد کا ایک مقابلتاً واضح تصور لائے :۔

"میری رگوں میں زندگی کا خون دوڑ رہا تھا اور اندرونی کشمکش اور ناکامی کا احساس جو پہلے رہا کرتا تھا اس وقت بالکل نہیں تھا۔ میری نظر اب زیادہ وسیع ہو چکی تھی اور محض قومیت کا عقیدہ مجھے محدود اور ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ میرا خیال تھا کہ سیاسی آزادی بیشک سب سے زیادہ ضروری چیز ہے مگر یہ سیدھی راہ کا صرف پہلا ہی قدم ہے۔ بغیر سماجی آزادی اور حکومت و معاشرت کی تنظیم کے فرد کچھ زیادہ ترقی نہیں کر سکتا۔"[۳] ....." میں یہ خیال دل میں لے کر آیا تھا کہ بہت جلد یورپ میں بلکہ ساری دنیا میں زبردست تغیرات اور حادثات ہونے والے ہیں۔ اس وقت سب سے ضروری کام یہ ہے کہ ہم اپنے ملک کو ان عالم گیر واقعات کی خبر دیں اور جہاں تک ہو سکے ان کے لیے تیار رہیں۔ یہ تیاری زیادہ تر ذہنی حیثیت سے ہونی چاہیے۔ سب سے پہلے تو اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں رہنا چاہیے کہ ہماری منزل مقصود کامل آزادی ہے ...... اسی کے ساتھ سماجی مقصد کا تعین بھی ضروری تھا۔ میرا یہ خیال تھا کہ کانگریس سے اس معاملے میں زیادہ تیزی سے

---

[۱] میری کہانی جلد اول ص ۲۳۲
[۲] میری کہانی جلد اول ص ۲۳۴
[۳] میری کہانی جلد اول ص ۲۸۱

قدم بڑھانے کی توقع نہیں کرنی چاہیے۔ کانگریس ایک خالص قوم پرور جماعت ہے اور قومیت کے سوا کسی طرزِ خیال سے آشنا نہیں ہے۔ مگر اتنا تو ہو سکتا ہے کہ اس بحث کی ابتدا کر دی جائے۔"[۱]

جواہر لال کا یہ خیال کہ ان کی "اندرونی کشمکش" ختم ہو چکی ہے محض حسن ظن تھا۔ بنیادی فلسفیانہ مسائل کے بارے میں ابھی تک ان کے ذہن میں گہرے شبہات اور متضاد رجحانات باقی تھے۔ البتہ اپنے سیاسی عقل کے لیے ان کو معین مقصد مل گئے تھے۔ ہندستان کی کامل سیاسی آزادی اور اس کے اندر اشتراکی سماج کا قیام۔ اس لیے "ناکامی کا احساس" جاتا رہا اور وہ نئے عزم اور ولولے کے ساتھ جنگِ آزادی میں لڑنے لگے۔ ۱۹۲۷ء کے بعد پندرہ سال تک تو جواہر لال کا کام ہندستانی سیاست میں یہ تھا کہ جو وقت جیل کے باہر گزرا اس میں انھوں نے اپنی مقناطیسی شخصیت کی پوری قوت اپنی غیر معمولی کارکردگی اور تنظیمی قابلیت سے کانگریس کو ایک زبردست سیاسی پارٹی بنانے میں مدد دی اور اسے تیزی کے ساتھ کامل آزادی کی طرف اور آہستہ آہستہ اشتراکیت کی طرف لانے کی کوشش کی۔ پہلے کام میں انھیں کانگریس کے باہر اعتدال پسند عناصر کی مخالفت کا اور دوسرے میں کانگریس کے کٹر قوم پرست گروہ کی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کشمکش میں ہر نازک مرحلے پر جس نے ان کی دستگیری کی وہ گاندھی جی تھے۔ حالانکہ اس زمانے میں ان میں اور گاندھی جی میں بہت سے اہم معاملات میں اختلاف پیدا ہو گئے تھے۔

لیکن ایک نہایت مصروف اور کامیاب زندگی کی سطح کے نیچے جواہر لال کی "اندرونی کشمکش" جاری تھی۔ وہ زندگی اور سیاست کے مذہبی پہلو سے جس کا ایک عرصے تک کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری طور پر ان کے ذہن پر خاصا گہرا اثر رہا تھا دور ہوتے جاتے تھے۔ اس کی وجہ انھوں نے یہ بتائی ہے:-

"معمولاً مذہبی رجحان کو اس دنیا سے کوئی سروکار ہی نہیں ہوتا۔ میرے نزدیک یہ وضاحتِ فکر کا دشمن ہوتا ہے" نہ صرف اس لیے کہ اس کی بنیاد بعض مقررہ اور ناقابل تغیر نظریوں پر قائم ہوتی ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس کا دارومدار مستقل اور عارضی جذبات پر ہوا کرتا ہے۔"[۲]

---

[۱] میری کہانی جلد اول ص ۲۸۲ [۲] میری کہانی جلد اول ص ۱۶۶

رسمی مذہب سے جو اختلاف جواہر لال کو پیدا ہو رہا تھا اس کے محرک ایسے خیالات اور جذبات تھے جو حقیقی معنی میں خود مذہبی ہیں :۔

"مذہبی نقطہ نظر کسی قوم کی اخلاقی اور روحانی ترقی میں مدد نہیں دیتا بلکہ اس میں حائل ہی ہوتا ہے اگر اخلاق و روحانیت کو اس دنیا کے معیاروں سے جانچا جائے نہ کہ آخرت کے معیار سے۔ عام طور پر تو مذہب خدا یا ذاتِ مطلق کی غیر معاشرتی جستجو بن کر رہ جاتا ہے اور مذہبی آدمی کو سماج کی بھلائی سے کہیں زیادہ اپنی شخصی نجات کی فکر رہتی ہے" [1]

خدا پر عقیدہ رکھنے میں انہیں غم ہستی کا احساس مانع تھا جس نے اکثر اہل دل کو محبت کی شدت سے شک اور انکار میں مبتلا کیا ہے :۔

"ایک رحیم و کریم خدا پر لوگوں کا عقیدہ دیکھ کر مجھے بعض اوقات نہایت تعجب ہوتا ہے کہ پیہم دھچکوں کے بعد بھی یہ کس طرح قائم رہتا ہے اور کس طرح لوگ تباہیوں اور بربادیوں اور ایسی باتوں کو جن سے صفت رحیمی کا بطلان ہو محض آزمائش سمجھ لیتے ہیں جو ایمان کی استواری اور عقیدے کی پختگی کو جانچنے کے لیے کی جاتی ہیں۔" [2]

مگر اس کے ساتھ جواہر لال کو یہ احساس تھا کہ مذہب انسان کی ایک بنیادی ضرورت کو پورا کرتا ہے۔ وہ محض ناگوار واقعات سے چشم پوشی اور زندگی سے فرار ہی نہیں ہے بلکہ اس کی تہہ میں کوئی گہری حقیقت بھی ہے :۔

"میں جانتا ہوں کہ اس کے اندر اور بھی کچھ ہے۔ کوئی ایسی چیز جس سے انسان کی ایک گہری احتیاج پوری ہوتی ہے، ورنہ وہ ایسی زبردست قوت کیسے ہوتا جیسی کہ رہ چکا ہے اور بے شمار روحوں کی تسکین کا سامان کیسے کرتا ؟ کیا اس کا بخشا ہوا امن محض وہ سہارا ہے جو کسی چیز کو آنکھ بند کر کے بے چون وچرا مان لینے سے ملتا ہے، محض وہ سکون ہے جو چین سے بندرگاہ پہنچ جانے اور کھلے سمندر کے طوفان سے بچ جانے پر حاصل ہوتا ہے یا اس کے علاوہ بھی کچھ ہے ؟ بعض صورتوں میں تو یہ یقیناً کچھ اور بھی ہوتا ہے۔" [3]

جواہر لال اس حقیقت کو اچھی طرح جانتے تھے کہ جس چیز سے انسان زیست کا مزہ پاتا

---

[1] میری کہانی جلد دوم ص ۱۶۷ [2] میری کہانی جلد دوم ص ۳۴۶

[3] میری کہانی جلد دوم ص ۳۴۶۔ ۳۴۷

ہے وہ کوئی نہ کوئی عقیدہ ہے اور عقیدہ خواہ کسی قسم کا ہو اس کی نوعیت مذہبی عقیدے کی ہوتی ہے اس لیے کہ وہ عقل اور علم کی قیود سے آزاد ہوتا ہے :۔

" اعتقاد خواہ ترقی پر ہو، خواہ کسی تحریک اور نصب العین پر، خواہ انسان کی نیکی اور انسانی تقدیر پر، کیا ہر صورت میں قریب قریب ویسا ہی نہیں ہوتا جیسا خدا کا عقیدہ؟ اگر ہم ان عقائد کی توجیہ عقل اور منطق سے کرنا چاہیں تو فوراً مشکلات میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ لیکن ہمارے سینوں میں کوئی چیز ہے جو اس اعتقاد اور سہارے کو پکڑے رہتی ہے ورنہ اگر زندگی سے یہ سہارا ابھی چھین لیا جائے تو وہ ایک لق و دق صحرا بن کر رہ جائے جس میں نخلستان کا نام تک نہ ہو۔"[1]

آج کل بعض تعلیم یافتہ نوجوانوں کو عقیدے کا لنگر کارل مارکس سے ملتا ہے۔ جواہر لال بھی اس زمانے میں جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں مارکسزم سے بہت متاثر تھے لیکن انھوں نے اسے آنکھ بند کر کے قبول نہیں کیا بلکہ تنقید کی کسوٹی پر جانچ کر اس کے اصلی علمی حصے کو لے لیا اور نقلی حصے کو جو دراصل خالص مابعد الطبیعی ہے چھوڑ دیا۔ مجموعی طور پر مارکسزم سے انھیں ایک تاریخی بصیرت اور عقلی اور علمی طرزِ فکر حاصل ہوا :۔

" مارکسزم کے نظریے اور اس کے فلسفے نے میرے ذہن کے بہت تاریک گوشوں کو منور کر دیا۔ اب میرے نزدیک تاریخ کے معنی ہی بدل گئے۔ مارکسی تعبیر نے اسے کہیں زیادہ روشن اور واضح کر دیا اور اس میں ایک ڈرامے کے بدلتے ہوئے مناظر کی شان پیدا ہو گئی جن میں کوئی ترتیب یا مقصد ضرور ہے خواہ غیر شعوری کیوں نہ ہو۔"[2]

لیکن اپنے اصلی مقصد یعنی زندگی میں توازن اور جسم، ذہن اور روح میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں انھیں مارکسزم سے کوئی مدد نہیں ملی۔

کمیونسٹوں کے اس رویے کو ان کا تنقیدی ذہن کسی طرح قبول نہیں کر سکتا تھا کہ مارکس کے فلسفے کو حقیقت سمجھ کر اس کی بنا پر ایک قسم کے نئے متعصبانہ مذہب کی عمارت کھڑی کر لی گئی :۔

" میں اذعانی عقائد کو پسند نہیں کرتا اس لیے مجھے یہ چیز جو کمیونزم کی خصوصیت

---

[1] میری کہانی جلد دوم ص ۱۶۱ [2] میری کہانی جلد دوم ص ۱۴۱

ہے بری معلوم ہوتی ہے کہ کارل مارکس کی تصانیف یا اور کتابیں وحی آسمانی سمجھی جائیں جن میں چون وچرا کی گنجائش نہیں اور فرقہ بندی کے منکروں کے خلاف جہاد کیا جائے۔"[1]

اگرچہ جواہر لال نے مارکس کے کل خیالات کو قبول نہیں کیا مگر وہ اس بات سے بہت متاثر تھے کہ اس نے تاریخ، سماج اور معیشت کے مطالعے کے لیے سائنٹفک طریق فکر کو اختیار کیا اور کامیابی سے برتا۔

"ممکن ہے مارکس کے بعض اقوال اور اس کا "قدر" کا نظریہ غلط ہو۔ میں اس کا فیصلہ کرنے کا اہل نہیں ہوں مگر میرے خیال میں وہ اجتماعی امور میں گہری بصیرت رکھتا تھا اور یہ بصیرت اس علمی طریقِ فکر پر مبنی تھی جو اس نے اختیار کیا تھا۔"[2]

وہ مارکسی یا کمیونسٹ نہیں ہوئے لیکن ایک حد تک مارکس کے خیالات سے متاثر ہو کر انھوں نے سیاست اور معیشت کا ایک معتدل اشتراکی تصور اختیار کر لیا۔

"میں کمیونزم سے بہت دور ہوں۔ میرے خیالات کی جڑیں شاید اب تک انیسویں صدی میں پیوست ہیں۔ مجھ پر تہذیبِ انسانیت کا اتنا گہرا اثر ہے کہ میں اس سے آزاد نہیں ہو سکتا۔"[3]

پھر بھی ان پر یہ حقیقت کھل گئی تھی۔ "دنیا سخت مشکل میں گرفتار ہے اور مشکل کو کسی طرح حل کرنا ہے۔ ہم یہ نہیں کر سکتے کہ مکابر MICAWBER کی طرح ہاتھ پر ہاتھ رکھے بیٹھے رہیں۔ . . . . . . ضرورت اس کی ہے کہ مرض کی تشخیص کی جائے۔ علاج تجویز کیا جائے اور اس پر عمل کرنے کی کوشش کی جائے۔ . . . . . . ہمیں ان مسائل کو ساری دنیا کے نقطۂ نظر سے دیکھنا ہے اور اسی نقطۂ نظر سے غور کیا جائے تو محدود قومی معیشت کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا۔ . . . ہم ہر پھر کر اسی چیز پر پہنچ جاتے ہیں جس کے سوا اس مسئلے کا اور کوئی حل نہیں یعنی ایک اشتراکی نظام کا قیام۔ پہلے قومی دائرے کے اندر اور پھر ساری دنیا میں جس کے ماتحت دولت کی پیدائش اور تقسیم ریاست کی نگرانی میں مفادِ عامہ کے ماتحت ہو۔"[4]

---

[1] میری کہانی ۔ جلد دوم ص ۵۲۶۔
[2] میری کہانی جلد دوم ص ۵۲۵
[3] میری کہانی جلد دوم ص ۶۲۵
[4] میری کہانی جلد دوم ص ۴۱۸، ۴۱۹

حقیقت میں اس زمانے میں بھی جواہر لال کا نصب العین اشتراکیت اس معنی میں نہیں تھا جس میں یہ لفظ عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ بلکہ ان کا تصور رفاہی ریاست کے تصور سے زیادہ قریب تھا جس میں اشتراکیت کے ایجابی پہلو پر اس کے سلبی پہلو سے زیادہ زور دیا جاتا ہے:-

"اصل مقصد امیروں سے چھیننا نہیں بلکہ غریبوں کو دینا ہے۔ موجودہ تنگدستی کی جگہ خوشحالی پیدا کرنا ہے مگر اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے لوگوں کی ذاتی اغراض کو جو سماج کی ترقی میں حائل ہیں راہ سے ہٹانا پڑے گا۔"[1]

اگرچہ جواہر لال سماجی مسائل پر "ساری دنیا" کے نقطۂ نظر سے غور کرنا چاہتے تھے اور "محدود قومی معیشت" کے قائل نہ تھے لیکن اس بات کا انھیں اس وقت بھی احساس تھا کہ ہندستان کو اپنی سماجی اور معاشی زندگی کی تشکیل میں کسی بندھے ٹکے نظریے کی یا کسی اور ملک کے نظام کی اندھی تقلید نہیں کرنی چاہیے بلکہ اپنے حالات اور ضروریات کے مطابق ایک نیا نظام بنانا چاہیے:-

اگر ہندستان میں اشتراکیت قائم کرنی ہے تو وہ یہیں کے حالات کے مطابق نشو ونما پائے گی۔ اس لیے ان حالات کا مطالعہ کرنا نہایت اہم ہے۔"[2]

مختصر یہ کہ جواہر لال کا تصور سماجی مقصد اور طریق کار کے بارے میں یہ تھا:-

"ہمارے پیش نظر ایک ایسی سماج ہے جس میں طبقوں کا فرق مٹ جائے، معاشی معاملات میں سب کے ساتھ یکساں انصاف برتا جائے اور سب کو یکساں موقع دیا جائے ... ایک منظم سماج جس کا یہ مقصد ہو کہ بنی نوع انسان بلند تر مادی اور تمدنی سطح پر پہنچ سکے اور اس میں روحانی صفات میں اشتراک عمل، بے غرض خدمت خلق، حق پسندی اور محبت نشو ونما پا سکیں۔ ہمارا نصب العین یہ ہے کہ اس طرح کا ایک عالمگیر نظام قائم ہو جائے اس راہ میں جو چیز حائل ہو اسے ہٹانا پڑے گا۔ اگر ممکن ہو تو نرمی سے ورنہ مجبوراً سختی سے۔ یہ یقینی بات ہے کہ جبر کی ضرورت اکثر پیش آئے گی۔ لیکن اگر قوت کا استعمال کیا جائے تو وہ نفرت اور ظلم کے جذبے کے ساتھ نہ ہونا چاہیے بلکہ ٹھنڈے دل سے محض رکاوٹ کو دور کرنے کے لیے۔"[3]

---

[1] میری کہانی جلد دوم ص ۵۲۱ [2] میری کہانی جلد دوم ص ۵۶۲ [3] میری کہانی جلد دوم ص ۴۰۱

ہم دیکھتے ہیں کہ جواہر لال کے سماجی تصور کی روح گاندھی جی کے رام راج کی روح سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے لیکن جو طریق کار وہ اپنے تصور کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اختیار کرنا چاہتے ہیں وہ گاندھی جی کے اہنسا کے اصول کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ گاندھی جی سے اگر اوپر کی عبارت کے بارے میں سوال کیا جاتا تو وہ اس بات کو تسلیم نہ کرتے کہ ایک منصفانہ سماج کے بنانے میں "جبر کی ضرورت اکثر پیش آئے گی"۔ تاہم مجموعی طور پر وہ جواہر لال کے خیالات کی تصدیق کرتے۔ لیکن خود جواہر لال کو اس زمانے میں کبھی کبھی گاندھی جی سے اصولی اور بنیادی اختلاف کا مبالغہ آمیز احساس پیدا ہو جاتا تھا۔ یہ کیفیت انتہائی شدت کے ساتھ اپریل ۱۹۳۴ء میں اس بیان کو پڑھ کر ہوئی جو گاندھی جی نے سول نافرمانی کی تحریک کو روکتے وقت دیا تھا۔

"ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میرے اور گاندھی جی کے درمیان ایک بہت بڑی خلیج حائل ہوگئی درد کی ایک ٹیس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ اطاعت اور فرمانبرداری کے جن رشتوں نے سالہا سال سے مجھے ان کے ساتھ وابستہ کر رکھا تھا وہ ٹوٹ گئے"۔[1]

مگر حقیقت میں نہ دونوں کے بیچ میں بہت بڑی خلیج حائل ہوئی اور نہ اطاعت اور وفاداری کے رشتے ٹوٹے تھے۔ بات صرف اتنی تھی کہ گاندھی جی نے اپنے ستیہ گرہ کے تصور کے مطابق سول نافرمانی کے بدل کے طور پر کانگریس کو تعمیری کام اختیار کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ لیکن چونکہ گاندھی جی کا ستیہ گرہ کا نظریہ اور ان کا عام فلسفۂ زندگی ابھی تک مکمل شکل میں ملک کے سامنے نہیں آیا تھا اس لیے عام طور پر لوگوں کو یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ اب گاندھی جی آزادی کی جدوجہد کو یا کم سے کم سول نافرمانی کے زبردست ہتھیار کو ہمیشہ کے لیے چھوڑ کر قوم کو تعمیری پروگرام میں الجھا دیں گے۔ جیسے ہی گاندھی جی کو اس کا اندازہ ہوا کہ بہت سے کانگریسی لیڈر سیاسی آزادی کے لیے اتنے بے چین ہیں کہ انھیں تعمیری پروگرام کو سمجھنے اور اسے آزمانے کی فرصت نہیں، انھوں نے کانگریس سے ضابطے کا تعلق قطع کر کے اسے خالص سیاسی کام کے لیے چھوڑ دیا اور خود دوسری انجمن بنا کر تعمیری کام شروع کر دیا۔ جواہر لال کی اور ان کی عارضی کشیدگی بہت جلد دور ہو گئی اور باہمی محبت اور وفاداری کے رشتے بدستور قائم رہے۔

دراصل اس طرح کی غلط فہمیاں زیادہ تر اس عام ذہنی بے چینی اور کوفت کی وجہ

---

[1] میری کہانی جلد اول ص ۱۳۴۔

سے پیدا ہوتی تھیں جو اس زمانے میں جواہر لال کو برابر ستاتی رہتی تھیں۔ ان کا یہ خیال کہ ۱۹۲۷ء میں یورپ سے واپسی کے بعد ان کی "اندرونی کشمکش" ختم ہو گئی تھی، صحیح ثابت نہیں ہوا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ انھیں اپنی سیاسی جدوجہد کے لیے خاصی واضح راہ عمل مل گئی تھی لیکن اس کی نظری اور اخلاقی بنیادیں واضح نہیں تھیں۔ مارکسزم کو انھوں نے فلسفۂ زندگی کی حیثیت سے قبول نہیں کیا تھا، مذہب کے وہ منکر تھے مگر اس کی ضرورت کے وہ منکر نہیں تھے۔ معروضی اخلاقی اقدار کو مانتے تھے لیکن اس ماننے کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتے تھے۔ ان کی ذہنی کیفیت تشکیک سے مشابہ تھی لیکن مسلمہ معنی میں تشکیک نہیں تھی۔ اس کی نوعیت کا کچھ اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ مذہبی عمل کے جو معنی جان ڈلوی کے نزدیک اور مذہبی فکر کے جو معنی رومین رولاں کے نزدیک تھے، ان معنوں میں جواہر لال اپنے فکر و عمل کو مذہبی ماننے کے لیے تیار تھے:۔

"ہر وہ عمل جو کسی غیبی مقصد کے لیے موانع کے مقابلے میں اور شخصی نقصان کے ڈر کے باوجود کیا جائے، اس لیے کرنے والے کو اس کی عام اور مستقل قدر و قیمت کا یقین ہے۔"[1]

"کسی خیال کا سرچشمہ کیا ہے اس کی کیفیت سے چل سکتا ہے نہ کہ اس کے موضوع سے اور اسی کیفیت کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ وہ مذہب سے نکلا ہے یا نہیں۔ اگر وہ تلاش حق کی طرف بے خوف و خطر بڑھتا ہے اور چاہے جو کچھ بھی ہو جائے ہر حال میں یکسوئی اور خلوص کے ساتھ ہر قربانی کے لیے تیار ہے تو میں اسے ضرور مذہبی کہوں گا اس لیے کہ وہ یقیناً انسانی سعی کے ایک ایسے مقصد پر یقین رکھتا ہے جو موجودہ معاشرے کی زندگی سے بلکہ انسانیت کی زندگی سے بالاتر ہے۔ خود تشکیک بھی مذہبی روح کے لشکر بزرگ کے ساتھ چلتی ہے بہ شرطیکہ یہ تشکیک قوی اور کھری طبیعتوں سے پیدا ہو اور کمزوری کی مظہر نہ ہو بلکہ قوت کی۔"[2]

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک جواہر لال کی تشکیک "قوت کی مظہر" نہیں تھی ورنہ ان پر اس قسم کی کیفیتیں نہ گزرتیں جیسی ذیل کے الفاظ میں بیان کی گئی ہیں:۔

"بڑے بڑے مجموعوں کے نعرے، بے لطف اور پریشان کن جلسے اور سیاسی زندگی کے ہنگامے میرے قلب کی سطح کو چھوتے ہوئے گزر جاتے تھے اگرچہ کبھی کبھی ان کی خلش دیر

---

[1] میری کہانی جلد دوم ص ۳۹۲ [2] — جواہر لال نو میری کہانی جلد دوم کو ص ۷، ا پر نقل کیا۔

تک محسوس ہوتی تھی۔ اصل کشمکش میرے نفس کے اندر تھی یہ خیالات کی، خواہشات کی متضاد عقیدوں کی، داخلی نیم شعوری عناصر اور واقعات کی کشمکش تھی۔ دل کی گہرائیوں میں جس چیز کی طلب تھی وہ کہیں نہیں ملتی تھی میرا نفس ایک میدان جنگ بن گیا تھا جس میں مختلف قوتیں نبرد آزما تھیں۔" [1]

"دل کی گہرائیوں میں" جواہر لال کو کس چیز کی تلاش تھی؟ توازن اور ہم آہنگی کی۔ ظاہر ہے کہ کامل توازن اور ہم آہنگی کسی ہمہ گیر تصور زندگی سے پیدا ہوتی ہے خواہ وہ مذہبی ہو، خواہ فلسفیانہ اور ایسا تصور زندگی عہد جدید کے انسان کو جس نے حقیقت کی تلاش میں علمی طریقۂ فکر کو اپنا واحد رہنما بنایا ہے، اب تک میسر نہیں ہے۔ ہاں بعض افراد کو جنھوں نے علمی طریقۂ فکر کو سچ مچ اذعانیت سے آزاد ہو کر، صحیح معروضی طریقے سے استعمال کیا ہے، اس میں کامیابی ہوئی ہے کہ اپنی تہذیبی میراث سے ابدی روحانی اور اخلاقی اقدار کو لے کر اپنے زمانے کی معاشی سماجی اقدار کے ساتھ سمولیں۔ اس طرح ایک آزمائشی شخصی فلسفۂ زندگی بن گیا ہے جس نے ایک حد تک ان کے ذہن کے توازن اور فکر و عمل میں ہم آہنگی پیدا کر دی ہے۔

لیکن جواہر لال کو ابھی تک ماضی اور حال کو سمونے کا موقع نہیں ملا تھا۔ ان کی اپنی میراث کا ایک رومانی تصور اور اس سے ایک جذباتی محبت رکھتے تھے مگر ابھی تک اس پر قابض نہیں ہوئے تھے۔ اپنے زمانے کے ہندستان کا جو جلوہ ان کو نظر آیا تھا اسے یوں بیان کرتے ہیں:-

"اگرچہ وہ قدیم روایات اور موجودہ مصیبتوں کے بوجھ سے دبا ہوا تھا اور اس کی آنکھوں میں تھکن اور نیند کا خمار تھا مگر اس کے ساتھ اس میں ایک حسن تھا جو روحانی کیفیت نے اس کے خد و خال میں پیدا کر دیا تھا۔ اس کے اچھوتے خیالات، نادر تخلیقات اور پاکیزہ جذبات ایک ایک کر کے اس کے چہرے پر ابھر آئے تھے۔ اس کے شکستہ جسم سے روحانی عظمت و وقار کی جھلک ابھی تک نظر آتی تھی۔" [2]

یہ ہندستان ابھی تک ان کی پہنچ سے باہر تھا اور اس کو پائے بغیر وہ مغرب کو بھی، جتنا انھوں نے اسے پا لیا تھا اپنا نہیں کہہ سکتے تھے۔ ابھی تک وہ مشرق و مغرب کے بیچ میں

---

[1] میری کہانی جلد دوم ص ۳۴۶ [2] میری کہانی جلد دوم ص ۲۵۵

ل رہے تھے اور دونوں میں کسی کو پکڑ نہیں پائے تھے:۔

"مشرق اور مغرب کا معجون مرکب بن کر نہ میں ادھر کا رہا نہ اُدھر کا۔ مغرب میں بالکل اجنبی معلوم ہوتا ہوں کہ وہاں کی زندگی میں کسی طرح نہیں کھپتا۔ مگر بعض اوقات خود اپنے دیس میں مجھے بدیسی ہونے کا احساس ہوتا ہے۔"[1]

جس توازن اور ہم آہنگی کی انھیں اپنے آپ میں کمی نظر آتی تھی اسے شوق اور حسرت کے ساتھ گاندھی جی کی شخصیت میں دیکھتے تھے:۔

"انھوں نے اپنی ضرورت کے مطابق فنِ زندگی کے اصول معلوم کرلیے ہیں اور بہ حیثیت مجموعی اپنی زندگی میں ایک خاص حسن پیدا کر لیا ہے۔ ان کی ہر ادا میں ایک معنویت اور لطافت ہے۔ ایک نغمہ بھی خارج از آہنگ نہیں۔ ۔ ۔ ۔ ۔ انھیں اطمینان قلب کی دولت حاصل ہے۔ یہ دولت دوسروں کو بانٹتے ہوئے زندگی کے دشوار گذار راستوں پر ہمت اور مضبوطی سے قدم رکھتے ہوئے بڑھتے چلے جارہے ہیں۔"[2]

شخصیت کی اس ہم آہنگی کا جو گاندھی جی نے حاصل کر لی تھی یہی راز تھا کہ انھوں نے ماضی اور حال کی بہترین قدروں کے امتزاج سے اپنا ایک متوازن سالم فلسفۂ زندگی بنا لیا تھا اور یہی توازن وہ اپنے ہم وطنوں کے خیالات اور زندگی میں پیدا کرنے کی کوشش کررہے تھے:۔

"اس شخص نے ہندستان کو پرانے بھولے ہوئے قصے یاد دلائے اور اس کی آنکھوں کو خود اس کی روح کی جھلک دکھلادی۔ ہمارا ملک حال کی مصیبتوں کے بوجھ سے دبا ہوا بیکسی کے عالم میں ماضی کی بے جان حکایتوں اور مستقبل کے دھندلے خوابوں سے دل بہلایا کرتا تھا۔ مگر اس نے آکر اس کے نراس دل کو آس اور خستہ جسم کو طاقت بخشی اور اس کی نظروں میں مستقبل کا ایک دلکش نقشہ پھرنے لگا۔ دو چہرے والے دیوتا جینکس کی طرح وہ ادھر ماضی اور ادھر مستقبل کی تصویر دیکھ رہا ہے اور دونوں کو ملا کر ایک ہم آہنگ مرقع بنانے کی کوشش کررہا ہے۔"[3]

جواہر لال اس امید اور عقیدے کے پیامبر سے اتھاہ محبت رکھتے تھے اور اس کا بے حد احترام کرتے تھے مگر ان کا تنقیدی اور تحقیقی ذہن آنکھ بند کر کے کسی کی تقلید نہیں کرسکتا تھا۔

---

[1] میری کہانی جلد دوم ص ۵۲۴-۵۲۵ [2] میری کہانی جلد اول ص ۲۲۲۔

[3] میری کہانی جلد اول ص ۲۱۸۔

انھوں نے گاندھی جی کے بنائے ہوئے مرقع سے بہت کچھ لیا مگر اسے تمام و کمال قبول نہیں کر سکتے تھے۔ انھیں خود اپنی آنکھوں سے خود اپنی روشنی میں ہندستان کی روح کی جھلک دیکھنی تھی۔ ماضی اور مستقبل کی تصویروں کا مطالعہ کرنا تھا اور ان دونوں کو ملا کر اپنا ایک الگ ہم آہنگ مرقع بنانا تھا۔ اس کی نوبت اس وقت آئی جب جواہر لال اگست ۴۲ء۱۹ میں گرفتار ہو کر اپنے بعض رفیقوں کے ساتھ احمد نگر کے قلعے میں بند کر دیے گئے۔ اس آخری قید میں ان کو پہلے سے کہیں زیادہ یکسوئی کے ساتھ مطالعے کا اور سوچنے کا موقع ملا۔ نظر بندی کی میعاد غیر محدود تھی اور قرینے سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ کئی سال تک ایک ہی جگہ رہ سکیں گے۔ پھر اس بار رہنے سہنے کی ایسی سہولتیں مل گئی تھیں جو پہلے کبھی نہیں ملی تھیں یعنی ایک طرف خلوت میسر تھی جہاں اجتماع فکر کے ساتھ پڑھ لکھ سکیں۔ دوسری طرف رفیقوں کی صحبت جہاں بحث اور گفتگو سے ذہن کو باہر سے تحریک پہنچتی رہے۔ اس کے علاوہ اب وہ ذاتی مشاہدے اور تجربے کا بڑا ذخیرہ جمع کر چکے تھے جو آئینۂ فکر کے لیے زنگار کا کام دے سکتا تھا۔

ماں باپ اور بیوی کے انتقال کے بعد اور زندگی کا سادہ ترین معیار، جو اُن جیسی طبیعت کے آدمی کے لیے ممکن تھا، اختیار کرنے کی بدولت وہ دنیا کے علائق سے بہت کچھ آزاد ہو چکے تھے اور اسے بڑی حد تک بے لاگ نظر سے دیکھ سکتے تھے۔

اس سکون کی فضا میں اپنے خیالات کا جائزہ لینے کا پہلا نتیجہ یہ ہوا کہ جواہر لال کو اپنی زندگی اور فلسفیانہ زندگی میں ہم آہنگی پیدا نہ ہونے کی وجہ معلوم ہو گئی۔ ان کو واضح طور پر یہ احساس ہو گیا کہ جس چیز کی ان کو "دل کی گہرائیوں میں تلاش تھی" وہ اس لیے نہیں مل سکتی تھی کہ انھوں نے ماضی کے ورثے میں سے وہ صالح عنصر نکال کر اپنایا نہ تھا جو ایک نئی زندگی کے لیے مرکز کا کام دیتا۔ جس ہندستان کو وہ بدلنا چاہتے تھے اس کو اچھی طرح جانا اور سمجھا نہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ یہ پرانا سوکھا ہوا دیو پیکر پیڑ تب ہی پنپ سکتا ہے جب اسے کانٹ چھانٹ کر اس میں مغرب کے نئے درخت کا پیوند لگایا جائے۔ لیکن ابھی تک انھوں نے اس اجنبی پیڑ کو دور ہی سے دیکھا تھا اب اسے پاس سے دیکھ بھال کر یہ معلوم کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اس کا کتنا کون سا ہے جو زمین کے اندر ہزاروں زندہ جڑوں سے پیوست ہے اور وہ سوکھی ٹہنیاں کون سی ہیں جو کٹنی چاہییں:۔

"ہندستان سے مجھے قلبی تعلق تھا اور اس میں بہت سی چیزیں تھیں جو خود بخود

میرے دل کو گرما دیتی تھیں۔ تاہم میں اسے ایک اجنبی نقاد کی حیثیت سے دیکھتا تھا اور نہ صرف اس کی موجودہ حالت کو بلکہ بہت سی چیزوں کو پرانے زمانے کی یادگار تھیں پسند کرتا تھا۔ میرا نقطۂ نظر ایک حد تک مغربی تھا اور میں ہندستان کا مطالعہ اس طرح کرتا تھا جیسے کوئی مغربی دوست کرتا ہے۔ مجھے یہ شوق تھا کہ اس کے خیالات اور اس کی ہیئت کو بدل دوں اور اسے جدت کا لباس پہنا دوں مگر اس کے ساتھ میرے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا تھا کہ میں جو یہ فیصلہ کرنے بیٹھا ہوں کہ ہندستان کے ورثے کا بہت بڑا حصہ رد کر دینے کے قابل ہے، ہندستان کو جانتا بھی ہوں یا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سی چیزیں ختم کر دینی چاہییں اور ختم کر دینی پڑیں گی۔ لیکن اگر ہندستان کے اندر کوئی پائیدار اور قابل قدر جوہر نہ ہوتا تو اسے وہ عظمت جو حاصل ہوئی نہ ہوتی اور وہ ہزاروں برس تک مہذب زندگی نہ بسر کر سکتا۔ سوال یہ تھا کہ وہ بیش بہا جوہر کیا ہے؟[1]

اس سوال کا جواب دینے کے لیے انھوں نے احمد نگر کے قلعے میں ہندستان کی تہذیبی تاریخ کا گہرا اور باقاعدہ مطالعہ کیا اور اپنے خیالات میں وضاحت پیدا کرنے کے لیے اپریل ۱۹۴۴ء میں ایک کتاب "تلاش ہند" کے نام سے لکھنی شروع کی۔

دراصل جواہر لال کی "تلاش ہند" کی یاترا برسوں پہلے جاری تھی۔ انھوں نے نوجوانی کے زمانے سے ہندستان کی تاریخ اور قدیم ادب کا مطالعہ شروع کر دیا تھا اور اپنے سفروں کے دوران میں ان مناظر قدرت اور آثارِ قدیمہ کو دیکھا تھا جو اس کی تاریخ ادب اور دیومالا کی زندہ یادگاریں ہیں:—

"میں نے ہندستان کی تاریخ اور اس کے وافر ادب کے ایک حصے کا مطالعہ کیا...... میں نے ہمالیہ کی سیر کی جس کے ساتھ بہت سی کہانیاں اور افسانے وابستہ ہیں اور جس نے ہمارے خیالات اور ادب پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے..... بڑے بڑے دریاؤں نے جو عظیم الشان پہاڑوں سے نکل کر ہندستان کے میدانوں میں بہتے ہیں میرے دل کو لبھایا اور مجھے اپنی تاریخ کے بے شمار منظر یاد دلائے...... میں نے اجنتا، الورا اور الفنٹا کے غاروں میں سنگتراشی کے نمونوں اور دیواروں پر بنی ہوئی تصویروں کا مطالعہ کیا اور آگرہ اور دہلی کی خوبصورت عمارتیں دیکھیں

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۸۵

جن کا ایک ایک پتھر زبان حال سے ہندستان کی تاریخ سناتا ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ان سفروں اور سیاحتوں کی بدولت مجھے اپنے مطالعے کے پس منظر میں ماضی کی تصویر نظر آئی۔ اب تک میرے تصور میں اس کا محض ایک ذہنی خاکہ تھا۔ اب مجھے اس سے قلبی تعلق پیدا ہوگیا اور ہندستان کی اس تصویر میں جو میرے سامنے تھی رفتہ رفتہ جان پڑنے لگی۔"[1]

لیکن جواہر لال ماضی کو حال کے آئینے میں دیکھنا چاہتے تھے۔ ہندستان کی روح اس کے باشندوں کے سینوں میں ڈھونڈنا چاہتے تھے۔ سیاسی جدوجہد کے سلسلے میں جب انھیں سارے ملک کے دورے کرنے پڑے تو اس کا بھی کافی موقع ملا۔

"سنہ ۱۹۲۰ء اور سنہ ۱۹۳۰ء کے درمیان میری جدوجہد زیادہ تر اپنے صوبے میں محدود رہی میں صوبہ متحدہ کے اڑتالیس ضلعوں میں شہر شہر اور گاؤں گاؤں پھرتا رہا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ سنہ ۱۹۳۰ء اور سنہ ۱۹۴۰ء کے درمیان جب کبھی میں جیل سے باہر رہا خصوصاً سنہ ۳۷-۱۹۳۶ء کے انتخابات کی مہم کے دوران میں میں نے ہندستان کے سارے شہر اور دیہات چھان ڈالے۔ ۔ ۔ ۔ میں نے ہر صوبے کا دورہ کیا، ایک ایک گاؤں میں پہنچا۔ میں سیاسی اور معاشی مسائل کا ذکر کرتا تھا اور میری تقریر سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ سیاسیات اور انتخابات میرے دماغ پر چھائے ہوئے ہیں۔ لیکن اس تمام عرصے میں قلب کے ایک ایک گوشے میں اس سے کہیں زیادہ گہرے خیالات چھپے ہوئے تھے جنھیں انتخابات اور روزمرہ کی سرگرمیوں سے کوئی تعلق نہ تھا۔ میرے دل میں کچھ اور ہی جوش تھا۔ میں تحقیق اور جستجو کے سفر میں نکلا تھا۔ ہندستان کے لوگ اور اس کی سرزمین میرے سامنے پھیلی ہوئی تھی۔"[2]

ان سیاحتوں میں جواہر لال کو ہندستان کے چہرے کے ساتھ ساتھ اکثر اس کی روح کی جھلکیاں بھی نظر آئیں اور اس روح کو بے نقاب دیکھنے کا شوق اور بڑھ گیا۔

"جو چیز مجھ سے آنکھ مچولی کھیل رہی تھی وہ ہندستان کی وسعت اور اس کی رنگارنگی نہ تھی بلکہ اس کی روح کی گہرائی جس کی تہہ تک میں نہیں پہنچ سکا تھا اگرچہ کبھی کبھی ایک ذرا سی جھلک نظر آجاتی اور میرا اشتیاق اور بڑھ جاتا۔ ۔ ۔ ۔ اسی روح ہندستان کی مجھے تلاش تھی محض تجسس کی خاطر نہیں۔ اگرچہ تجسس کا جذبہ بھی موجود تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ میں سمجھتا تھا کہ

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۸۶-۸۸ [2] تلاش ہند جلد اول ص ۱۰۱-۱۰۲

اس کا عرفان مجھے اپنے ملک اور قوم کے سمجھنے میں مدد دے گا اور میرے فکر و عمل کی رہنمائی کریگا۔"[1]

تاثرات کا ایک بڑا خزانہ جو اہرلال نے ہندستان کے ماضی اور حال، کتابوں، انسانوں اور ان کے طبعی ماحول کے سالہا سال کے مطالعے کے بعد جمع کر لیا۔ اس کے ایک حصے کو وہ اپنی کتاب "جگ بیتی" کے ہندستان سے متعلق حصے میں قلم بند کر چکے تھے لیکن اب قلعہ احمد نگر میں انھیں اس کا موقع ملا کہ ان تاثرات کا اچھی طرح جائزہ لے کر ہندستان کی زندگی کے بدلتے ہوئے چہروں میں اس کی اصلی صورت، اس کی تہذیب کے گوناگوں مظاہر میں اس کی روح کو اچھی طرح نظر بھر کر دیکھ لیں۔ اس کوشش میں انھیں کم سے کم اتنی کامیابی ہوئی کہ ہندستان کے تہذیبی ورثے میں سے انھوں نے اس چیز کو جذب کر لیا جو ان کی تصویر زندگی کے لیے مرکز کا اور ان کی شخصیت کے لیے لنگر کا کام دے سکے۔

"تلاش ہند" کے مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جواہرلال کے بے چین ذہن میں اب کسی قدر سکون، ان کی بے قرار شخصیت میں ایک حد تک توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو چکی ہے۔ وہ خود اپنی موجودہ حالت کا اس حالت سے جو بارہ برس پہلے "جگ بیتی" لکھتے وقت تھی، مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"میرا خیال ہے کہ میں اس بارہ برس میں بہت کچھ بدل گیا ہوں۔ مجھ میں غور و فکر کا مادہ بڑھ گیا ہے۔ شاید پہلے کے مقابلے میں کچھ توازن اور طبیعت میں قدرے سکون اور اطمینان پیدا ہو گیا ہے۔"[2]

اس نئی ذہنی حالت کو جس کے وہ کبھی عادی نہیں رہے اچھی طرح سمجھ نہیں پائے اور انھیں ایک الجھن سی رہی:۔

"میری سمجھ میں نہیں آتا کہ مجھ میں تسلیم و رضا کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے یا صرف یہ بات ہے کہ اعصاب سخت ہو گئے ہیں۔ یا محض کہولت کا اثر، قوت حیات کا انحطاط، جوش زندگی کی کمی، یا اس کا نتیجہ ہے کہ مدتوں قید خانوں میں رہتے سے زندگی کا چڑھا ہوا دریا رفتہ رفتہ اتر گیا ہے۔"[3]

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۱۰۳-۱۰۴ [2] تلاش ہند جلد اول ص ۲۵

[3] تلاش ہند جلد اول ص ۲۵۔

ممکن ہے یہ وجوہ بھی کسی حد تک ہوں۔ اگرچہ جواہر لال کی بعد کی زندگی دیکھتے ہوئے یہ یقین کرنا مشکل ہے کہ ان کی ذکاوت، احساس یا قوتِ حیات میں کوئی کمی ہوئی ہے، لیکن دراصل جو تھوڑا بہت توازن ان کی شخصیت میں اور سکون و اطمینان ان کی طبیعت میں نظر آرہا تھا وہ نتیجہ تھا ان کی اندرونی کشمکش کے رفع ہوجانے اور ان کے بنیادی خیالات میں ہم آہنگی پیدا ہوجانے کا۔

جیسا کہ حساس طبیعتوں کا قاعدہ ہے، جواہر لال کو اپنے تصورِ زندگی کی نشوونما کے کسی مثبت اور پایدار نتیجے تک پہنچنے سے پہلے، ان معمولی بحرانوں کے علاوہ جن کا ذکر ہوچکا ہے، ایک شدید بحران سے گزرنا پڑتا تھا۔ "تلاشِ ہند" کی تصنیف سے چھ سات برس پہلے جب ایک امریکن ناشر نے ان سے فرمائش کی کہ اپنے فلسفۂ زندگی پر ایک مضمون لکھ دیں تو انھوں نے انکار کر دیا تھا۔ اصل وجہ یہ تھی کہ عین اس زمانے میں دنیا کے حالات نے کچھ ایسے پلٹے کھائے تھے کہ ان کے ردِعمل نے جواہر لال کی طبیعت میں ایک عجیب افسردگی اور پریشانی کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کے بنیادی تصورات تغیرات کی حالت میں ہیں:۔

"مجھے یہ معلوم ہی نہیں تھا کہ میرا فلسفۂ زندگی کیا ہے۔ . . . . . پچھلے چند سال میں ہندستان، چین، یورپ اور دنیا کے سبھی ملکوں میں ایسے واقعات پیش آئے جنھوں نے طبیعت کو الجھن اور پریشانی میں ڈال دیا ہے۔ مستقبل مبہم اور تاریک نظر آتا ہے اور اس کا جو واضح نقشہ میرے ذہن میں تھا وہ مٹ گیا ہے۔ . . . پھر بھی میری عملی جدوجہد جاری تھی اور یہ عمل میرے نصب العین سے حقیقی یا خیالی ہم آہنگی رکھتا تھا لیکن سیاسیات سے میری طبیعت ہٹتی جاتی تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میرا سارا تصورِ زندگی بدل رہا ہے۔ جو نصب العین اور مقاصد پہلے میرے پیشِ نظر تھے وہی اب بھی تھے مگر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کی اب وہ شان نہیں رہی ہے۔"[1]

شاید جواہر لال کو سب سے بڑا دھچکا اس سے پہنچا تھا کہ دنیا علمی طرزِ فکر اور اشتراکی طرزِ زندگی میں آگے بڑھتے بڑھتے دفعتاً پیچھے ہٹنے لگی تھی بلکہ بعض ملکوں میں اشتراکیت مسخ ہوکر فسطائیت جارحانہ قومیت اور سامراج کی بھیانک شکل اختیار کرچکی تھی اور قومی مقاصد

---

[1] تلاشِ ہند جلد اول ص ۳۶ - ۳۷۔

کی رہنمائی علمی بصیرت کی جگہ ادنیٰ حیوانی جذبات کر رہے تھے۔

"یوں تو اکثر بدی کو نیکی پر فتح حاصل ہوتی ہے لیکن سب سے زیادہ افسوسناک صورت یہ ہے کہ جو چیز حق معلوم ہو وہ مسخ ہو کر باطل نظر آنے لگے۔ کیا انسانی فطرت اتنی بری ہے کہ جب تک وہ صدیوں الم اور مصیبت کے مکتب میں تربیت نہ پائے اس میں یہ صلاحیت نہیں پیدا ہوگی کہ انسان کو لالچ ظلم اور فریب سے بالاتر کر دے؟ کیا اس عرصے میں اس کو بدلنے کی جتنی کوششیں اب ہو رہی ہیں یا آئندہ ہوں گی ان کا ناکام رہنا یقینی ہے؟"[1]

"تلاش ہند" لکھتے وقت یہ بحران گزر چکا تھا۔ ہندستان کی روح کی دریافت نے جواہر لال کے دل میں اس عقیدے کو جو وہ انسان پر رکھتے ہیں بحال کر دیا تھا اور ان کے خیالات میں ازسرنو توازن پیدا کر دیا تھا۔ اگر ان کے ذہن میں فکر و عمل کی منزل واضح نہیں ہوئی تھی تو کم سے کم ان کو اسی کی واضح راہ ضرور نظر آ گئی تھی۔ ان کے تصور زندگی کے مجموعی ڈھانچے میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی تھی۔ لیکن اس کے اندر اقدار کی ترتیب اور ان کی اہمیت کے درجے بدل گئے تھے اور شک پر یقین کا رنگ چڑھنا شروع ہو گیا۔

(۲)

اس منزل پر پہنچ کر جواہر لال کے بنیادی خیالات میں اتنا توازن اور وضاحت پیدا ہو گئی تھی کہ ہم ان کا ایک کم و بیش منظم جائزہ لے سکتے ہیں۔

اب وہ عالم فطرت اور انسانی زندگی کو علمی (سائنٹیفک) نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں مگر اس اذغانی خود اعتمادی کی عینک سے نہیں جس سے سائنس انیسویں اور بیسویں صدی کے شروع میں دنیا کو دیکھتی تھی۔ وہ جانتے تھے کہ سائنس اب اپنے حدود سے واقف ہو گئی ہے اپنی جد و جہد کو عالم طبیعی اور عالم حیوانی کی تحقیق اور تعبیر تک محدود رکھتی ہے اور جذبات و وجدان یا اخلاقیات و روحانیات کی دنیا میں داخل در معقولات سے باز رہتی ہے۔ اس پر یہ حقیقت کھل گئی ہے کہ اس کے تحلیلی اور مقداری طریقے اس غیر مری دنیا کے سمجھنے اور سمجھانے میں کام نہیں دے سکتے اور وہ انسانی زندگی کی حقیقت اور اس کے مقاصد کو پہچاننے سے قاصر رہتی ہے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو اپنے خاص میدان یعنی عالم فطرت میں بھی اب تک وہ صرف اشیا

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۳۷۔

کے باہمی علاقوں کو معلوم کر سکتی ہے اور فطری قوتوں کو تسخیر کر کے ان سے کام لے سکتی ہے۔ لیکن حقیقت اشیا تک نہیں پہنچ سکتی۔

"سائنس کا معمولی طریقہ جو وہ مرئی دنیا اور عملی حیات کے مشاہدہ میں استعمال کرتی ہے غیر مرئی عالم کے نفسی، جمالیاتی اور روحانی اور اس طرح کے دوسرے عناصر کے لیے موزوں نہیں ہے۔ زندگی صرف انھیں چیزوں تک جنھیں ہم دیکھتے، سنتے اور چھوتے ہیں، اس مرئی دنیا تک جو زمان و مکاں کے اندر عالم تغیر میں ہے، محدود نہیں ہے۔ اس کی حد بار بار ایک غیر مرئی دنیا سے جا ملتی ہے جس کے عناصر شاید زیادہ پایدار ہیں۔

"انسان کی زندگی کے بنیادی مقاصد علم حاصل کرنا، سچائی کی تلاش اور نیکی کی قدر پہچاننا ہے۔ سائنس کے معروضی طریق کار سے ان مسائل کے حل کرنے میں کام نہیں لیا جا سکتا اور زندگی کے اور بھی بہت سے گوشے اس کی قلمرو سے باہر نظر آتے ہیں مثلاً آرٹ اور شعر کے حسن کا احساس یا وہ جذبات جو حسن کو دیکھ کر دل میں ابھرتے ہیں یا نیکی کا اندرونی احساس"۔[1]

"سائنس نے انسانی زندگی کے اساسی مقصد کو نظر انداز کر کے اپنی نظر بعض واقعات پر جما دی۔ . . . . اس نے انسان کی طاقت میں اتنا اضافہ کیا کہ تاریخ میں پہلی بار اسے یہ احساس پیدا ہوا کہ وہ اپنے طبعی ماحول کا مقابلہ کر کے اس میں کامیاب ہو سکتا ہے اور اس کو حسب مرضی تشکیل دے سکتا ہے۔ . . . . لیکن جب زندگی کا کل کارخانہ بہ ظاہر اس طرح اس کے قبضۂ قدرت میں معلوم ہوتا تھا کہ وہ جیسے چاہے اس کی تعمیر یا اس میں ترمیم کر سکتا ہے، اس وقت یہ احساس ہوا کہ سائنس میں کوئی زبردست کمی ہے۔ کوئی اہم عنصر مفقود ہے سائنس کو اس کا کچھ علم نہ تھا کہ زندگی کا آخری مقصد کیا ہے یا فوری مقاصد کی کیا نوعیت ہے۔ . . . انسان جس کا اقتدار فطرت کے عناصر پر اس قدر بڑھ چکا تھا خود اپنے اوپر قابو نہ پا سکا اور اس نے جو دیو بنایا تھا وہ اس کے بس سے باہر تھا۔"[2]

مگر جواہر لال کو یقین ہے کہ ترقی کی اور منزلیں طے کرنے کے بعد سائنس بہت سے بھید جنھیں آج نہیں پا سکتی، پا لے گی۔ پھر بھی اس کی رسائی ایک حد سے آگے نہیں ہو سکے گی:۔

"اگر سائنس کو ترقی کا موقع دیا جائے تو وہ بے اندازہ ترقی کر سکتی ہے لیکن سائنس

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۳۶۴ [2] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۲

کا طریق کار یعنی مشاہدہ ہر طرح کے انسانی تجربے کی تفسیر میں شاید کام نہیں دے سکتا اور نہ اس دریائے ناپیدا کنار کو عبور کر سکتا ہے جو آج ہمیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ فلسفے کی مدد سے ممکن ہے سائنس کچھ اور آگے بڑھ سکے اور ان رازہائے سربستہ سے بحث کرنے کی جرأت کرے۔ اور جب فلسفہ اور سائنس دونوں کام نہ آسکیں تو ہم کو فہم و ادراک کی دوسری طاقتوں پر جو فطرت نے ہمیں عطا کی ہیں بھروسا کرنا ہوگا۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے دماغ کی ساخت ہی ایسی ہے کہ اس کی عقل ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی[1]

لیکن وہ حد ابھی بہت دور ہے اور وہاں تک ہم صرف عقل اور سائنس کی مدد سے پہنچ سکتے ہیں اس لیے ہمیں ان کا دامن ہرگز نہیں چھوڑنا چاہیے:۔

"عقل اور سائنس کے طریق کار کے محدود ہونے کے احساس کے باوجود ہمیں چاہیے کہ ان کو پوری طرح اپنے ہاتھ میں رکھیں کیونکہ ان کی ٹھوس بنیاد اور پس منظر کے بغیر کسی قسم کی حقیقت تک پہنچنا ممکن نہیں"[2]

یہاں تک کہ جس منزل پر پہنچ کر عقل اور سائنس کی پرواز ختم ہو جاتی ہے اور "فہم و ادراک کی دوسری طاقتوں" پر بھروسا کرنا ہوتا ہے، وہاں بھی اس متوازن طبیعت اور نقطۂ نظر کی ضرورت ہے جو ایک سچے سائنسداں کی خصوصیات سمجھی جاتی ہیں:۔

"اگر ہم اس اقلیم میں بھی جائیں جہاں سائنس کا طریق کار کام نہیں دیتا اور ان دشوار گذار اور بلند منزلوں تک پہنچیں جہاں فلسفے کی حکمرانی ہے یا جہاں ہم حیات کی بے پایانیوں پر نظر ڈالتے ہیں تب بھی ان سب مسائل کے لیے سائنس کا نقطۂ نظر اور سائنٹیفک مزاج دونوں ضروری ہیں"[3]

غرض اب جواہر لال انکار اور شک کی منزلوں سے گزر چکے ہیں اور یقین کی سرحد پر پہنچ گئے ہیں۔ یہ حقیقت ان پر اچھی طرح کھل گئی ہے کہ مادی ضرورتوں کے علاوہ انسان کی ایک اور بنیادی ضرورت ہے۔ بعض فلسفی اسے "مابعد الطبعی ضرورت" کہتے ہیں۔ ابتدائے آفرینش سے انسان کو، جب وہ اپنی نظر اندر کی طرف پھیرتا ہے، اس وسیع و بے پایاں کائنات میں شدید

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۴۶۳ - ۴۶۴

[2] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۳۔

[3] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۴ - ۴۶۵

تنہائی کا اور نامحدود لاعلمی کا احساس ہوتا ہے اور ایک بے نام خوف اس پر مسلط ہو جاتا ہے جو کبھی چین نہیں لینے دیتا۔ اس کی فطرت تقاضا کرتی ہے کہ اس خلش کو دور کرنے اور دل کو سکون دینے کے لیے اپنے ماحول سے اُنس اور واقفیت پیدا کرے اور مظاہر کا پردہ اٹھا کر حقیقت کی جھلک دیکھے:۔

روح کی کلفت ایک بڑی المناک چیز ہے جس میں انسان بالکل تنہا ہوتا ہے۔ بیشک بیرونی واقعات اور ان کے نتائج ہم پر بہت گہرا اثر ڈالتے ہیں لیکن سب سے زیادہ دھچکا ہماری طبیعت کو اپنے اندرونی خوف اور کشمکش سے لگتا ہے۔ جہاں ہمیں مادی دنیا میں ترقی کرنا ضروری ہے کیونکہ اس پر ہماری بقا کا دارومدار ہے وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ ہمارے دلوں میں شانتی ہو اور ہم اپنے ماحول کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کریں۔ یہ ایک ایسی ہم آہنگی ہو جو نہ صرف ہماری جسمانی اور مادی ضرورتوں کو پورا کر سکے بلکہ ساتھ ہی ان اندرونی تخلیقی خواہشات کی تکمیل کا بھی سامان کرے جو اس وقت سے انسان کے لیے باعث امتیاز رہی ہیں جب سے اس نے ذکر و عمل کی وادی میں اپنا سفر شروع کیا۔“[1]

یہ ہم آہنگی پیدا کرنے اور ایک مکمل تصور زندگی حاصل کرنے کے لیے نیا مسلکِ انسانیت (جسے جواہر لال سائنٹیفک ہیومانزم کہتے ہیں)۔ ہم سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ ہم علمی نظر اور فلسفیانہ تخیل کے ساتھ ساتھ اپنے اندر ایک جذبۂ احترام کو نشوونما دیں۔ اُن اعلیٰ حقیقتوں کے لیے جو سائنس اور فلسفے کی دسترس سے باہر ہیں:۔

”ضروری ہے کہ ہم اپنی زندگی بسر کرنے میں سائنس کے مزاج اور اس کے مخصوص نقطۂ نظر سے کام لیں لیکن اس کے ساتھ فلسفے کا امتزاج بھی ہو اور ان تمام چیزوں کا احترام جو ہماری سمجھ سے باہر ہیں۔ اس طرح شاید ہم زندگی کا ایک سالم تصور قائم کر سکیں جس کی وسعت میں ماضی اور حال دونوں کی گنجائش ہو، جو زندگی کی بلندیوں اور گہرائیوں کا احاطہ کر سکے اور مستقبل کی طرف کامل اطمینان سے دیکھ سکے“[2]

”یہی زندگی کا سالم تصور جو سائنس کی واقعہ پسندی، فلسفے کی تصوریت اور مذہبی جذبۂ احترام کو سمونے سے حاصل ہوا ہے، جواہر لال نے اختیار کیا ہے۔ یہ انھیں ذہنی حیثیت سے

---

[1] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۸ ۔ [2] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶۷

اس مذہبی تصور سے بہت قریب پہنچا دیتا ہے جو بہت سے معقول پسند ہندوؤں کا ہے جس میں حقیقت مطلق یا خدا کا تصور شخص یا ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک محیط کل وجود کی حیثیت سے کیا جاتا ہے:۔

"بعض ایسی روحانی باتوں پر اعتماد ضروری معلوم ہوتا ہے ورنہ انسان کی مثال ایک بے بادبان کی کشتی کی سی ہو جاتی ہے اور زندگی کا کوئی مقصد نہیں رہتا۔ خدا پر ہمیں ایمان ہو یا نہ ہو مگر ایک ایسے وجود پر ایمان رکھنا ضروری ہے خواہ ہم اسے تخلیقی حیات بخش قوت کا نام دیں خواہ مادّے کی وہ قوت سمجھیں جو اس کو از خود حرکت، تبدیلی اور ارتقا بخشتی ہے یا کسی اور نام سے پکاریں۔ ایک ایسی چیز کا وجود اتنا ہی حقیقی ہے جتنی موت کے مقابلے میں زندگی۔"[1]

"میں نہیں جانتا کہ اس پُر اسرار وجود کو جس کا ہمیں احساس ہوتا ہے کیا کہا جائے۔ میں اسے خدا نہیں کہونگا اس لیے کہ خدا کے مفہوم میں بہت سی ایسی چیزیں داخل ہو گئی ہیں جن کا میں قائل نہیں میرے لیے یہ ممکن ہی نہیں کہ خدا کا یا کسی برتر قوت کا تصور اس طرح کروں کہ وہ انسانی صفات سے متصف ہے۔ مجھے ہمیشہ اس پر تعجب ہوتا ہے کہ بہت سے لوگ یہ تصور رکھتے ہیں۔ خدا کی ہستی کو ذات سے تعبیر کرنا مجھے عجیب و غریب چیز معلوم ہوتی ہے۔ ذہنی حیثیت سے میں وحدتِ وجود کے تصور کو ایک حد تک سمجھ سکتا ہوں اور ویدانت کے فلسفے کی طرف مائل ہوں۔"[2]

ویدانت کے عقیدے کی کشش جواہر لال کے لیے اس وجہ سے اور بڑھ گئی کہ سائنس نے جدید تحقیق کے بعد حقیقت کا جو تصور قائم کیا وہ ان کے خیال سے ملتا جلتا ہے:۔

"خیالات کی اس نئی رو نے جو سائنس کی بدولت پیدا ہوئی ہے سائنسداں کو ایک نئی دنیا میں پہنچا دیا ہے جس کی سرحد مابعد الطبیعات سے مل جاتی ہے۔ . . . . . طبیعات کی جدید ترین تحقیقات نے بڑی حد تک فطرت کی بنیادی وحدت کو ثابت کر دیا ہے . . . . . سائنس کے جدید ترین نتائج تحقیق کا ویدانت کے نظریے کے بنیادی تصورات سے مقابلہ بہت دلچسپ ہے وہ تصورات یہ تھے کہ کائنات ایک جوہر سے بنی ہے جس کی صورت بدلتی رہتی ہے اور قوت کی مجموعی مقدار ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔"[3] ۔

---

[1] تلاش ہند جلد دوم ص ۶۷۴ [2] تلاش ہند جلد دوم ص ۲۴۳ [3] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۹-۵۱۔

اسی طرح ہندویت کے بنیادی عقاید انھیں کسی حد تک قابل قبول نظر آتے ہیں:۔

"جس ماحول میں میں نے تربیت پائی ہے اس میں لوگ روح (بلکہ یوں کہیے آتما) اور آئندہ زندگی، کرم اور پُنر جنم کے عقائد کو بے چوں و چرا مانتے ہیں۔ مجھ پر بھی اسی کا اثر پڑا ہے اور ایک حد تک میں ان مفروضات کی طرف مائل ہوں۔ ممکن ہے کہ روح ہو اور مرنے کے بعد باقی رہتی ہو۔ یہ نظریہ بھی کہ انسان کے اعمال علت اور معلول کے قانون کے پابند ہیں خاصا معقول معلوم ہوتا ہے .... اور روح کو ماننے کے بعد پُنر جنم کا نظریہ بھی بظاہر قرین عقل ہے۔"[۱]

لیکن ان تصورات کی طرف ان کا میلان اٹل عقیدے کی حقیقت نہیں رکھتا۔ ان کا خیال ہے کہ ان کا ان کی زندگی اور ان کے عمل پر کوئی اثر نہیں پڑتا:۔

"میں ان میں سے کسی مفروضے کو یا کسی اور نظریے کو مذہبی طور پر نہیں مانتا۔ یہ محض قیاس آرائیاں ہیں اس نامعلوم دنیا کے بارے میں جس کی ہم کو کچھ خبر نہیں۔ ان کا میری زندگی پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور چاہے یہ آگے چل کر صحیح ثابت ہوں یا غلط، میرے نزدیک دونوں باتیں یکساں ہیں۔"[۲]

جواہر لال کے اس ذہنی رویے میں کہ وہ حقیقت کے بنیادی تصورات کو محض مفروضات سمجھتے ہیں، تین محرکات کام کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک خالص مذہبی اور خالص ہندی ہے۔ دوسرا اخلاقی ہے اور اس کی جڑ ہندی اخلاقی شعور میں پیوست ہے، تیسرا علمی ہے اور جدید مغربی ذہن کا اثر ظاہر کرتا ہے۔

مذہبی محرک ہندستانی ذہن کا بنیادی خیال ہے کہ اگرچہ حقیقت ابدی ہے، لیکن حقیقت کا کوئی تصور، کوئی نظریہ جو انسان قائم کرتا ہے مکمل اور ابدی نہیں۔ ہر عہد کو، ہر نسل کو، ہر شخص کو اپنا تصورِ حقیقت خود قائم کرنا پڑتا ہے۔ جواہر لال حقیقت کے ان تصورات کو جن کا ذکر اوپر آیا ہے، ماضی کی صدائے بازگشت جانتے ہیں اور ان کی نئی تعبیر کی ضرورت سمجھتے ہیں:۔

"اگر دنیا میں سچائی کا بحیثیت ابدی حقیقت کے کوئی وجود ہے تو اس کو دائمی،

---

[۱] تلاشِ ہند جلد اول ص ۴۱ - ۴۲۔ [۲] تلاشِ ہند جلد اول ص ۴۲۔

لازوال، کبھی نہ بدلنے والی حقیقت ہونا چاہیے۔ لیکن انسان کے محدود دماغ کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اس لامحدود، دائمی اور غیر فانی حقیقت کا پورا احاطہ کرے۔ . . . . . . جیسے جیسے ذہنی قوت بڑھتی ہے اور انسانی دماغ کے غور و فکر کا دائرہ وسیع ہوتا ہے پرانے تصورات بدلتے ہیں اور اس حقیقت کا اظہار نئی علامتوں کے ذریعے کیا جاتا ہے اور اس کے نئے پہلو بھی نظر کے سامنے آتے ہیں۔ . . . . لہٰذا حق کی تلاش ہمیشہ جاری رکھنی ہوتی ہے اور اسے از سر نو دریافت کرنا پڑتا ہے۔ اس میں ترمیم اور ترقی کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ عام انسانی ذہن میں اس کا جو تصور قائم ہو وہ اس کی فکر اور زندگی کے ارتقا سے ہم آہنگ ہو۔ . . . تب ہی یہ حقیقت زندہ صداقت بن جاتی ہے۔" [۱]

اب سوال یہ ہے کہ جواہر لال حقیقت کے ان "مفروضات" پر جو انھیں ماضی سے پہنچے ہیں، کیوں قناعت کرتے ہیں اور ایسا تصور حقیقت قائم کرنے کی کوشش کیوں نہیں کرتے جو ان کے زمانے کی یا خود ان کی زندگی اور فکر سے ہم آہنگ ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی طبیعت مذہبی سانچے میں نہیں ڈھلی ہے۔ ان کی شخصیت کے غالب عناصر اور ان کے عمل کے قوی محرک علمی، اخلاقی اور سماجی ہیں اس لیے نہ ان کو اس کا شوق ہے اور نہ اس کی فرصت کہ مذہبی یا مابعد الطبعی مسائل پر غور کرنے میں سر کھپائیں:

"میرے ذہن میں مختلف خیالات کا ایک مرکب ہے جس کی میں عقلی توجیہہ یا تحلیل نہیں کر سکتا۔ میرا عام رجحان یہ ہے کہ ان بنیادی مسائل پر جن کا حاصل کرنا میری طاقت سے باہر ہے زیادہ غور نہ کروں بلکہ اپنی فکر کا مرکز زندگی کے عملی مسائل کو بناؤں اور وہ بھی فوری یا محدود حیثیت سے یعنی اس وقت کیا کرنا چاہیے اور کس طرح کرنا چاہیے۔ کائنات کی حقیقت کچھ بھی ہو ہم اسے کلی یا جزوی طور پر سمجھ سکیں، یا نہ سمجھ سکیں، بہر حال اس کے وسیع امکانات موجود ہیں کہ علم انسانی میں اضافہ کیا جائے، چاہے یہ علم محض موضوعی کیوں نہ ہو، اور اس سے روز مرہ کی زندگی اور اجتماعی تنظیم کی اصلاح و ترقی کا کام لیا جائے۔" [۲]

اس رجحان کا بڑا محرک اخلاقی ہے۔ جواہر لال ان بنیادی مسائل میں الجھنے سے ڈرتے ہیں۔ ان کے اس انداز میں اس "دنیاوی مذہبیت" کی جھلک نظر آتی ہے جس نے گوتم بدھ

---

[۱] تلاش ہند جلد اول ص ۵۹ــ۴ [۲] تلاش ہند جلد دوم ص ۴۶

کو انسانیت کے مسائل کی طرف توجہ کرنے سے باز رکھا تھا۔ بدھ کی طرح ان کے دل میں یہ ڈر بیٹھ گیا ہے کہ راز کائنات کو حل کرنے کی فکر انسان کو زندگی سے فرار کی راہ دکھاتی ہے :۔

"قدیم زمانے میں بعض لوگوں کا یہ رجحان تھا اور ایک حد تک اب بھی ہے کہ عقدۂ کائنات کو حل کرنے میں محو ہو جائیں۔ اس سے ان کی توجہ موجودہ انفرادی اور اجتماعی مسائل کو حل کرنے سے ہٹ جاتی ہے اور جب وہ کائنات کی گتھی کو نہیں کھول سکتے تو مایوس ہو کر بے عملی اور سہل انگاری میں مبتلا ہو جاتے ہیں یا اپنی تسکین کے لیے کوئی اذعانی عقیدہ اختیار کر لیتے ہیں "[1]

اس کے علاوہ وہ علمی نقطۂ نظر جو جواہر لال نے مغربی تعلیم کے اثر سے اختیار کیا تھا، انھیں راز حقیقت کی جستجو سے روکتا ہے۔ اگرچہ وہ سائنس کے نقطۂ نظر کو حقیقت مطلق کی تلاش کے لیے کافی نہیں سمجھتے اور یہ مانتے ہیں کہ ایک مرحلے پر فلسفے کے طریقۂ فکر اور اس سے آگے فہم و ادراک کے دوسرے طریقوں سے کام لینا ہوگا لیکن انھیں یقین ہے کہ طلب حقیقت کی راہ میں بہت دور تک سائنس کی رہنمائی پر بھروسا کرنا پڑے گا۔ چونکہ سائنس ابھی عالم مظہر کی چھان بین میں الجھی ہوئی ہے اس لیے حقیقت کی تلاش بیکار ہے۔ جب سائنس اپنے موجودہ کام سے فارغ ہو کر آگے بڑھے گی تبھی راز حقیقت کے حل ہونے کا امکان پیدا ہوگا:—

"اکثر مجھے سربستہ اسرار اور نامعلوم گہرائیوں کا احساس ہوتا ہے۔ بے اختیار جی چاہتا ہے کہ جہاں تک ہو سکے ان کو سمجھنے کی کوشش کروں اور ان کا محرم بنوں۔ اس سے پوری طرح لطف اندوز ہوں لیکن اس کی میرے نزدیک ایک ہی راہ ہے اور وہ سائنس کا طریقہ ہے یعنی معروضی مشاہدہ کا "[2]

.... "وہ (سائنس) صحیح مشاہدے اور تجربے کی مدد سے ترقی کی راہوں پر صحیح قدم بڑھا رہی ہے، علم کے دائرے کو وسعت دے رہی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ انسانی زندگی کو بدل رہی ہے ..... فی الحال وہ فلسفے کے اس سوال کو نظر انداز کر دے گی کہ کیا کچھ ہوتا

---

[1] تلاش ہند جلد اوّل ص ۴۶ [2] تلاش ہند جلد اوّل ص ۴۳

ہے بلکہ یہی پوچھتی رہے گی کہ کیسے ہوتا ہے ؟ اس دوسرے سوال کا جواب پاکر وہ زندگی کو وسعت دے گی اور اس کی معنویت میں اضافہ کرے گی اور ممکن ہے کہ پہلے سوال کے حل کرنے میں ایک حد تک مدد دے"۔[1]

غرض جواہر لال کی تخیل اور وجدانی فکر انھیں دراصل ویدانتک ہندو فلسفے کے تصورِ وحدانیت تک پہنچادیتی ہے لیکن ان کی تحلیلی تنقیدی فکر کا یہ تقاضا ہے، اس تصور کو عقیدے کے طور پر نہیں بلکہ مفروضے کے طور پر قبول کریں۔ اگر ان کی طبیعت مذہبی ہوتی اور وہ مشاہدۂ نفس سے زیادہ کام لیتے تو شاید انھیں یہ محسوس ہوتا کہ ذہنی سطح، عقیدے اور مفروضے میں جو فرق ہوتا ہے وہ دل کی گہرائی میں جاکر مٹ جاتا ہے لیکن ان کی افتادِ طبع دوسری ہے۔ ان کی دلچسپی کے موضوع دوسرے مسائل ہیں:۔

"میرے نزدیک حقیقی مسائل وہ ہیں جو ان چیزوں سے تعلق رکھتے ہیں .... انفرادی اور اجتماعی زندگی، ساز ہستی کی ہم آہنگی، فرد کی داخلی اور خارجی زندگی کا توازن، افراد اور جماعتوں کے باہمی تعلقات کی دوستی، نوع انسان کا روز بروز ترقی کے مدارج پر فائز ہونا، جماعت کی مسلسل نشو و نما، فرد کی پیہم ترقی۔ ان مسائل کے حل کرنے میں سائنس کا طریقہ اختیار کرنا چاہیے یعنی مشاہدے کا، علم صحیح کا، غور فکر اور استدلال کا طریقہ"۔[2]

سماجی مسائل کے مطالعے میں جن مذاہب فکر نے علمی ترقی سے کام لینے کی کوشش کی ہے ان میں مارکسزم سے جواہر لال بڑی حد تک متاثر ہوئے ہیں لیکن اس کے مابعد الطبیعی اور اخلاقی نظریات سے وہ ابتدا سے غیر مطمئن تھے۔ اب جب کہ ان پر ویدانت کا فلسفیانہ اور گاندھی جی کا اخلاقی اثر زیادہ گہرا ہو چکا تھا، ان کی بے اطمینانی اور بھی بڑھ گئی:۔

"مارکس اور لینن کے مطالعے نے میرے ذہن کو بے حد متاثر کیا۔ میں تاریخ کو اور موجودہ واقعات کو ایک نئی روشنی میں دیکھنے لگا... [3] مارکسی فلسفے کی بہت سی باتوں کو میں آسانی سے قبول کر سکتا ہوں .... یہ فلسفہ مجھے پوری طرح مطمئن نہیں کر سکتا اور بہت سے سوالوں کا جواب جو میرے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، جواب نہیں دے سکتا۔ غیر

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۵۲-۵۱ [2] تلاش ہند جلد اول ص ۴۸

[3] تلاش ہند جلد اول ص ۴۴۔

محسوس طور پر میرا ذہن ایک عینی نقطۂ نظر جو ویدانت کے نقطہ نظر سے ملتا جلتا ہے، اختیار کر لیتا ہے۔ . . . اس کے علاوہ میں ہر چیز کو اخلاقیات کے پس منظر میں دیکھتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ اخلاقی نقطۂ نظر تغیر پذیر ہے یعنی ذہنی نشو و نما اور تہذیبی ارتقا پر منحصر ہے یہ ہر زمانے کے ماحول کے سانچے میں ڈھلتا رہتا ہے لیکن اس کی تہہ میں کچھ اور بھی ہے۔ . . . بعض بنیادی رجحانات یا اصول جو بڑی حد تک پائندار ہیں"۔[1]

آخری جملہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ مارکسزم کے اخلاقی نظریے سے جواہر لال کا اختلاف بنیادی ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم نتیجہ جو اوپر کی عبارت کے حصے سے نکلتا ہے یہ ہے کہ اخلاقی اصول یا اقدار کے بارے میں جواہر لال مضبوط اور یقینی تصورات رکھتے ہیں جو محض مفروضات سے بڑھ کر ہیں اور جنھیں عقاید کہنا صحیح ہوگا۔[2]

یہ بات دلچسپ اور غور طلب ہے کہ جو تحلیلی اور تنقیدی انداز فکر جواہر لال نے مغربی تعلیم سے حاصل کیا ہے وہ مابعد الطبیعی اور الٰہیات کے تصورات کو تیز چھری کی طرح کاٹتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اخلاقی تصورات تک پہنچ کر بالکل کند ہو جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اخلاقی تصورات منطقی فکر کے دھاگے نہیں بلکہ وجدانی فکر کی فولادی زنجیریں ہیں جن کی کڑیاں ہندستان کی ہزاروں سال کی روایات اور گاندھی جی کی عمر بھر کی صحبت کے اثرات سے بنی ہیں۔ چنانچہ گاندھی جی کے اخلاقی فلسفے کا یہ اصل اصول کہ وسائل اور مقاصد حقیقتاً ایک ہیں اس لیے وسیلہ مقصد سے کم اہمیت نہیں رکھتا، جواہر لال بلا تامل بغیر کسی تنقید کے ایک مذہبی صداقت کے طور پر قبول کر لیتے ہیں:۔

"زندگی کا اخلاقی تصور میرے لیے بڑی کشش رکھتا ہے اگرچہ منطقی حیثیت سے اس کا ثابت کرنا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ گاندھی جی کا صحیح وسائل پر زور دینا مجھے بہت پسند آیا اور میرے خیال میں عمومی زندگی کو ان سے جو برکات حاصل ہوئیں اُن میں یہ بہت بڑی برکت ہے . . . . . غالباً وسائل اور مقصد ایک دوسرے سے الگ نہیں کیے جا سکتے بلکہ ایک جسم نامی کی طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں"۔[3]

اگر جواہر لال کو اتنی فرصت ہوتی کہ وہ اپنے دل کی گہرائیوں سے نکلے ہوئے الفاظ

---

[1] تلاش ہند جلد اول ص ۴۵ [2] تلاش ہند جلد اول ص ۴۴ [3] تلاش ہند جلد اول ص ۴۵

(جن کے نیچے ہم نے لکیر کھینچی ہے) اور ان کے سارے لوازم و متعلقات پر غور کرتے تو ایک پورے اخلاقی اور مذہبی فلسفے کا خاکہ تیار ہو جاتا۔ اور انھیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ یہ گاندھی جی کے اخلاقی اور مذہبی فلسفے سے کس قدر قریب ہے۔ مگر جواہر لال کو اتنی فرصت نہیں تھی۔ انہیں ہندستان کی آزادی کے لیے لڑنے کے ساتھ ساتھ ہندستان کی قومی ریاست کا خاکہ بنانا اور آگے چل کر اس خاکے کو عملی جامہ پہنانا تھا اس لیے وہ زندگی کا کوئی مکمل فلسفہ تعمیر نہ کر سکے بلکہ کائنات اور زندگی کے بارے میں چند مفروضات اور اخلاقی عمل کے چند محکم اصولوں کے بل پر ہر قدم کو حق کی روشنی میں جو خلوص، ایمانداری، عقل اور تدبیر کے ساتھ کیے جانے والے تجربوں کی رہنمائی کرتی ہے، جانچتے ہوئے آگے بڑھتے چلے گئے۔

(۱۹۶۴ء)

مسلکِ انسانیت کا سالک

غالب

ہیومانزم (جسے ہم اردو میں "انسانیت" کہہ سکتے ہیں) انگریزی زبان میں دو معنی میں استعمال ہوتا ہے، ایک عام اور ایک خاص۔ اس کے عام معنی ہیں، ہمہ گیر انسانی ہمدردی، نوعِ انسانی کی محبت؛ اور خاص معنی ہیں یہ فلسفیانہ تصور کہ انسان عالمِ فطرت کی قوتوں کے ہاتھ میں ایک کھلونا ہے، نہ فوقِ فطرت قوتوں کے ہاتھ میں، بلکہ اپنا مستقل وجود، مستقل عقل و ارادہ اور پیمانۂ اقدار رکھتا ہے اور کچھ حدود کے اندر اپنی زندگی اور اپنی سیرت جس طرح چاہے، تعمیر کر سکتا ہے۔ ہم جب غالبؔ کو مسلکِ انسانیت کا سالک (ہیومانسٹ) کہتے ہیں، تو ہمارا اشارہ اس لفظ کے دوسرے معنی کی طرف ہوتا ہے، اس لیے کہ انسانی ہمدردی اور محبت تو ہندستانی شاعروں بلکہ ساری دنیا کے شاعروں میں قدرِ مشترک سمجھی جاتی ہے۔ اس کا غالب کی شاعری میں پایا جانا کوئی ایسی بات نہیں ہے، جس کا خاص طور پر ذکر کیا جائے اور اسے ایک مقالے کا موضوع بنایا جائے۔ ہمیں یہاں جو کچھ کہنا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ غالب کے یہاں انسانیت کے فلسفیانہ تصور کی ایک جھلک نظر آتی ہے، جو غالبؔ کے عہد کے ہندستان میں ایک انوکھی بات معلوم ہوتی ہے اور انھیں ان کے ہمعصر شاعروں سے ممتاز کرتی ہے۔ ابھی تک غالب کے کلام کے مبصروں اور نقادوں نے اس نکتے کی طرف جتنی توجہ کرنی چاہیے تھی، نہیں کی ہے، جس کی وجہ سے ان کے تبصرہ و تنقید میں خاصی کمی رہ گئی۔ یہ مضمون کوشش ہے، اس کمی کو کسی حد تک پورا کرنے کی۔

اس موقع پر میں ایک بات صاف کر دینا چاہتا ہوں۔ فلسفیانہ مسلکِ انسانیت کی جو جھلکیاں مجھے نظر آئیں، وہ غالب کے اردو کلام میں ہیں؛ ان کا فارسی کلام جس پر انھیں بہت

ناز تھا اور جس کے مقابلے میں انھیں اپنا مجموعۂ اردو "بے رنگ" نظر آتا تھا، اس زمانے کے مذاق کے مطابق فنّی خوبیوں کے لحاظ سے اردو کلام سے بیشک افضل سہی، لیکن جہاں تک مضامین کا تعلق ہے، وہ ان مروّجہ عشقیہ، اور اخلاقی اور متصوفانہ تصورات تک مبنی ہے جو ہندستانی شاعروں میں عام تھے۔ یہ اور بات ہے کہ شاعر پرانی شراب کو نئے پیمانوں میں اس طرح ڈھالتا ہے کہ فن کا جادو اس میں نیا مزہ اور نیا کیف و سرور پیدا کر دیتا ہے۔ اپنے ایک فارسی شعر میں غالب نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ انھوں نے اپنے عہد کے روایتی عقیدوں سے بغاوت کر کے ایک نیا عقیدہ یا فلسفہ اختیار کیا تھا:

با من میاویز، اے پدر! فرزندِ آزر را نگر
آن کس کہ شد صاحب نظر دینِ بزرگان خوش نکرد

مگر جب ان کے فارسی کلام میں پرانے عقائد سے بغاوت اور نئے عقاید اختیار کرنے کی مثالیں تلاش کیں، تو کہیں نہ ملیں۔ البتہ اردو کلام میں، خصوصاً آخر عمر کے اشعار میں ایسے اشارے جابجا نظر آئے۔ میرا یہ ادّعا نہیں ہے کہ میں نے غالب کے کلیات فارسی کو اچھی طرح کھنگالا ہے۔ اگر کوئی صاحبِ نظر میرے اس نظریے کو مدلل طور پر رد کر دے، تو مجھے تھوڑی سی شرمندگی ضرور ہوگی، مگر اس سے کہیں زیادہ خوشی ہوگی۔

فارسی اور اردو کلام میں اس تفاوت کی، جو مجھے بالفعل نظر آتا ہے، وجوہ پر غور کیا، تو ایک صریحی وجہ یہ معلوم ہوئی کہ غالب کے زمانے میں فارسی شاعری کا انداز بیان کلاسیکی سادگی سے بہت دور ہٹ گیا تھا اور سخن آرائی اور صنعت گری کا ایک طلسم بن گیا تھا۔ طرزِ ادا میں جس تکلف، باریکی اور نزاکت سے کام لیا جاتا تھا، اس کے ساتھ مضمون کی اصلیت اور برجستگی کھپ ہی نہیں سکتی تھی۔ مگر اردو شاعری میں ناسخ کے باوجود ابھی تک میرؔ اور سوداؔ کی کلاسیکی سادگی کا سکہ چلتا تھا۔ غالب نے جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں، نہ صرف فارسی شاعری میں بیدل کا پُر تکلف اسلوب اختیار کیا، بلکہ ایک مدت تک اردو میں بھی اسی رنگ میں شعر کہتے رہے۔ اردو زبان ابھی تک پیچیدہ اور دقیق خیالات کو ادا کرنے کے قابل نہیں تھی۔ اس لیے غالب کو طرز بیدل میں ریختہ لکھنا "قیامت" معلوم ہوا۔ ابتدائی دشواریوں پر قابو پانے کے بعد بھی ان کا اس زمانے کا اردو کلام مجموعی طور پر صورت اور معنی کے لحاظ سے بے لطف اور بے اثر رہا۔ آگے چل کر جب انھوں نے زمانے کے تقاضے سے مجبور ہو کر اردو

شاعری میں سادہ اور بے تکلف طرزِ ادا اختیار کیا، تو ان کا کلام ان کے حقیقی خیالات میں جذبات کا آئینہ بن گیا اور ان کے فکر و احساس کی جدت اور ندرت چمک اٹھی۔

غالب کے فارسی کلام اور ابتدائی اردو کلام میں عشقیہ اور اخلاقی مضامین سے قطع نظر جو چیز روح بن کر سمائی ہوئی ہے، وہ تصوف ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، اس لیے کہ جس ماحول میں وہ خود اور ان کی شاعری پروان چڑھی، اس میں تصوف کا اور وہ بھی "مافیہی" تصوف کا دور دورہ تھا۔ یوں تو تصوف کی دونوں قسمیں یعنی مافیہی اور ماورائی، انسان کے دل میں خود اپنے اور کل کائنات کے ناچیز اور بے حقیقت ہونے کا عقیدہ پیدا کرتی ہیں۔ لیکن ماورائی تصوف جو سرچشمۂ حقیقت یعنی خدا کی ذات کو کائنات سے ماورا تصور کرتا ہے، پھر بھی دنیا کو اور انسان کو خدا کی مخلوق کی حیثیت سے ایک حد تک حقیقی اور قابلِ توجہ مانتا ہے، مگر مافیہی تصوف جس کے نزدیک خدا کے سوا کوئی چیز حقیقی وجود نہیں رکھتی ہے، سارے عالمِ طبیعی، کل نوعِ انسانی کی ہستی کو محض فریبِ نظر سمجھتا ہے۔ کوئی شاعر خواہ وہ کتنا ہی بدیع الخیال کیوں نہ ہو، کم سے کم اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں ماحول کے اثرات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ چنانچہ غالب کے ہاں بھی مافیہی تصوف کا رنگ خاصا گہرا نظر آتا ہے اور ان کے ابتدائی کلام میں بلکہ ایک حد تک بعد کے کلام میں بھی دنیا اور انسان کے بے حقیقت ہونے کا تصور کثرت سے پایا جاتا ہے:-

ہے مشتمل نمودِ صور پر، وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں

اس شعر میں اس استعارے کے مطابق جس سے فارسی اور اردو کے صوفی منش شعرا عام طور پر کام لیتے تھے، بحر سے مراد ہستیِ مطلق یا خدا ہے، قطرے سے انسان اور موج و حباب سے مظاہرِ فطرت۔ شاعر کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دریا کا ادراک ہم کو بحیثیت دریا کے نہیں ہو سکتا اور وہ ہمارے لیے صرف قطرے، حباب اور موج کی صورت میں وجود رکھتا ہے، اسی طرح ہم حقیقتِ مطلق کو صرف مظاہرے کی صورت میں دیکھ سکتے ہیں اور ہمارے نقطۂ نظر سے صرف مظاہر ہی مقصود ہیں مگر دراصل سارا عالمِ مظاہر دریا کی موجوں اور بلبلوں کی طرح آنی و فانی، بلکہ محض فریبِ نظر ہے۔ حقیقت سے خالی۔ ایک اور شعر میں غالب نے اسی بات کو کسی ایچ پیچ کے بغیر صاف صاف کہا:-

ہاں! کھائیو مت فریبِ ہستی ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

اس نظریے کے مطابق انسان بھی قطرے کی طرح آنی فانی ہے اور وہ اس آرزو میں تڑپتا ہے کہ اپنے مبدا ِ اصلی، اپنے محبوبِ حقیقی یعنی خدا سے جو سمندر، کی طرح بیکراں اور سورج کی طرح ضَو فشاں ہے، جا ملے ؛ مگر ڈرتا ہے کہ جہاں محبوب نے اس پر محبت کی گرم جوشی سے نظر ڈالی، اس کا قطرۂ زیست بھاپ بن کر ہوا میں تحلیل ہو جائے گا:

لرزتا ہے مرا دل زحمتِ مہرِ درخشاں پر
میں ہوں وہ قطرۂ شبنم جو ہو خارِ بیاباں پر

مگر شاعر کا متصوفانہ عقیدہ اسے یہ کہہ کر ہمت دلاتا ہے کہ قطرے کی فنا درحقیقت بقائے دوام ہے کیونکہ وہ خود مٹ کر دریاے حقیقت کا ایک جزو بن جاتا ہے، جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ غمِ زندگی جو انسان کی قسمت ہے، دراصل دردِ فرقت ہے جس کی ٹیس مبداِ حقیقی سے دور ہو جانے کی وجہ سے دمبدم انسان کے دل میں اٹھتی رہتی ہے۔ یہ مبارک درد بڑھتے بڑھتے ایک دن اسے دنیا کی نظر میں بظاہر ہلاک کر دے گا، مگر اصل میں دریاے حقیقت سے واصل کر کے ایک نئی اور ابدی زندگی بخش دے گا:

عشرتِ قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا
درد کا حد سے گزرنا ہے دوا ہو جانا

ظاہر ہے کہ مافیہی تصوف کا یہ ماحول جس میں غالب کی شاعری نے نشو و نما پائی، مسلکِ انسانیت کے ابھرنے کے لیے قطعاً ناساز گار تھا۔ اس لیے اگر وہ مطالعۂ باطن میں ڈوبے ہوئے ہیں اور ان کے کلام میں جا بجا قنوطیت اور نفیِ زندگی کا رنگ جھلکتا ہے، تو کوئی تعجب کی بات نہیں، بلکہ قدرتی بات ہے۔ تاہم ان کی فطری رجائیت جو رسمی قنوطیت کے اندر چھپی ہوئی ہے، تصوف کی انھی پامال راہوں میں اپنے ڈھب کی راہ نکال لیتی ہے۔ یہ راہ اس تصور کی طرف لے جاتی ہے کہ خدا کی عظمت انسان کی عظمت کی دلیل ہے؛ اس لیے اگر خالق کی ذات کل اقدار عالیہ کا کامل نمونہ ہے تو ہم یہ کیونکر تصور کر سکتے ہیں کہ اس نے اپنے اشرفِ مخلوق انسان کو جو اسی کی ہستی کا ایک پرتو ہے، ان اقدار میں سے کچھ حصہ نہ دیا ہوگا۔ قرونِ وسطیٰ کے مافیہی صوفیوں میں منصور حلاج کا نام بہت مشہور ہے، جس نے وحدتِ وجود کے عقیدے میں مست ہو کر انا الحق کا نعرہ بلند کیا تھا اور اسے راسخ العقیدہ علما کے فتوے کے مطابق سولی پر چڑھا دیا گیا تھا۔ غالب ایک جگہ منصور کے اس دعوے کی تائید کرتے ہیں کہ انسان جو دریائے حقیقت

کا ایک قطرہ ہے، اپنی ماہیت کے لحاظ سے اپنے کو دریا کہہ سکتا ہے، لیکن ان کے نزدیک یہ ایک ہلکی بات ہے جو کسی عالی ظرف انسان کو اپنے منہ سے نہیں کہنی چاہیے۔ وہ اس مضمون کو ایسے لطیف انداز میں ادا کرتے ہیں کہ بات وہی رہتی ہے جو منصور نے کہی تھی، مگر نہ ان پر اخلاقی نقطۂ نظر سے تنگ ظرفی کا الزام عائد ہوتا ہے، نہ اخلاقی نقطۂ نظر سے الحاد کا:

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا، لیکن
ہم کو تقلیدِ تنک ظرفیِ منصور نہیں

مگر غالب کے ایک اور شعر پر غور کیجیے تو یہ اندازہ ہوتا ہے کہ در اصل غالب کا تصور قطرے اور دریا، انسان اور خدا کے تعلق کے بارے میں عام صوفیوں کے تصور سے کچھ مختلف ہے۔ صوفی جب منصور کی طرح انا الحق کہتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خود اس کا بحیثیت ایک مستقل بالذات فرد کے کوئی وجود نہیں ہے، موجود صرف حقیقتِ مطلق ہے، جسے مذہب کی اصطلاح میں خدا کہتے ہیں۔ انسان اس وجودِ حقیقی کی ایک نمود ہے۔ اس لیے اگر وہ اپنے آپ کو حقیقتِ مطلق کہے تو بجا ہے۔ مگر غالب یہ سمجھتے ہیں کہ قطرہ دریا کے مقابلے میں، انسان خدا کے مقابلے میں، اپنا ایک الگ اور مستقل وجود رکھتا ہے۔ چونکہ اصل اور ماہیت کے لحاظ سے قطرہ وہی ہے، جو دریا ہے؛ اس لیے ہر ایک قطرے کے دل سے یہ آواز نکل رہی ہے کہ میں دریا ہوں:

دل ہر قطرہ ہے سازِ انا البحر
ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا

غالب کے انا البحر اور منصور کے انا الحق میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ منصور کا انا الحق بڑا بلند بانگ دعویٰ معلوم ہوتا ہے۔ مگر غور سے دیکھیے، تو یہ انسان کے مستقل وجود کی نفی کرتا ہے اور غالب کا انا البحر اس کا ادّعا کہ بحرِ حقیقت کا یہ قطرہ جسے انسان کہتے ہیں، حقیقت اور عظمت کے لحاظ سے بحر سے کم نہیں ہے۔

اس بات کا کہ غالب کی جدت پسندی رسم و روایت کی پامال راہوں میں بھی اپنی ایک الگ راہ نکال لیتی ہے، ایک پہلو تو یہ ہوا کہ وہ خدا کی حقیقت و عظمت کے تصور سے انسان کی حقیقت و عظمت کی دلیل کا کام لیتے ہیں؛ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اسی دلیل سے وہ عام صوفیوں کے اس نظریے کا بھی رد کرتے ہیں کہ عالمِ طبعی بے حقیقت، ناچیز اور جامد ہے؛

اور یہ ثابت کرتے ہیں کہ خالقِ حقیقی کے فیضِ تخلیق سے اس دنیا میں بھی حقیقت، زندگی اور حرکت پائی جاتی ہے:

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے ذرّے میں جان ہے

اور اگر عالمِ فطرت میں حقیقتِ مطلق روح بن کر سمائی ہوئی ہے، تو انسان کے لیے صحیفۂ فطرت کا مطالعہ کرنا، حسنِ فطرت سے لطف اندوز ہونا بہت اہم اور ضروری ہے، اس لیے کہ یہ بھی معرفتِ حق کا ایک طریقہ، بلکہ سب سے اچھا طریقہ ہے۔ فطرت کے گوناگوں مظاہر میں ہمیں حقیقت کا جلوہ نئے نئے روپ میں نظر آتا ہے اور اس طرح ہم روحِ کائنات کو جو کثرتِ مظاہر میں مشترک وحدت ہے، آسانی سے اور اچھی طرح پہچان سکتے ہیں:

ہے رنگ لالہ و گل و نسریں جدا جدا
ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

مگر کبھی کبھی یہ متصوفانہ مسلک انسانیت بھی غالب کی وسعتِ نظر کو تنگ معلوم ہوتا ہے اور ان کا مخصوص اندازِ نظر جو فلسفیانہ وسعتِ نظر ہے، ان کے کلام میں جھلک اٹھتا ہے۔ اس کا پہلا قدم تصوّف اور مذہب کے بعض مسلّمہ عقائد کے بارے میں شک کا اظہار ہے۔ مثلاً اکثر صوفیوں کے بنیادی عقیدے یعنی وحدتِ وجود کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود — پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟
سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں؟ — ابر کیا چیز ہے، ہوا کیا ہے؟
شکنِ زلفِ عنبریں کیوں ہے؟ — نگہِ چشمِ سرمہ سا کیا ہے؟
یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں؟ — غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟

بعض اوقات وہ شک کی منزل سے بڑھ کر انکار کے مرحلے میں داخل ہو جاتے ہیں۔ مگر اس کو ظاہر کرنے کے لیے طنز کے حربے سے کام لیتے ہیں، جو شاعروں کے اسلحہ خانے میں سب سے کارگر ہتھیار ہے۔ مسلمانوں کا یہ مذہبی عقیدہ ہے، جس کی واعظ مجلسِ وعظ میں برابر تلقین کرتے ہیں کہ شراب پینا گناہ ہے اور اس سے طرح طرح کی اخلاقی خرابیاں پیدا ہوتی ہیں، مگر اسی کے ساتھ ساتھ جب وہ آخرت کی زندگی کا ذکر کرتے ہیں، اور جنّت

کی تصویر کھینچتے ہیں جس میں نیک عمل مومن کو ہمیشہ کے لیے رہنا نصیب ہوگا، تو وہاں کی نعمتوں کے سلسلے میں شرابِ طہور کا بھی نام لیتے ہیں اور اس کے کیف و سرور کی تعریف میں بڑی طاقتِ بیان صرف کرتے ہیں۔ ان پر غالب کا چبھتا ہوا طنز ملاحظہ ہو:۔

واعظ! نہ تم پیو، نہ کسی کو پلا سکو
کیا بات ہے تمھاری شرابِ طہور کی!

اسی طرح یہ مسلّمہ عقیدہ ہے کہ ہر انسان کے ساتھ دو فرشتے رہتے ہیں، جو اس کے اچھے بُرے سبھی اعمال قلمبند کرتے رہتے ہیں۔ اگر مجموعی طور پر اعمالِ حسنہ زیادہ ہوں، تو وہ روزِ حساب جنّت کا مستحق قرار پاتا ہے، ورنہ عذابِ دوزخ کا مستوجب۔ اس پر غالب ظریفانہ انداز میں احتجاج کرتے ہیں اور بڑی پُر لطف قانونی موشگافی سے کام لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو شہادت ملزم یا اس کے کسی وکیل کو بتائے بغیر قلمبند کی گئی ہو، اس سے باز پرس کرنا اور اسے سزا دینا بے انصافی کی بات ہے:

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا؟

اہلِ اسلام کا مسلّمہ عقیدہ ہے کہ جب خدا نے آدم کو پیدا کیا، تو سب فرشتوں کو حکم دیا کہ انھیں سجدہ کریں اور سب نے اس کی تعمیل کی سوائے شیطان کے، جو فرشتوں میں بہت بڑا درجہ رکھتا تھا، اور معلم الملکوت کے لقب سے ملقب تھا۔ اس نے اسے اپنی کسرِ شان سمجھا کہ نوری مخلوق ہوتے ہوئے خاکی انسان کو سجدہ کرے؛ اس لیے وہ ہمیشہ کے لیے مردود قرار پایا۔ غالب اس عقیدے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے جراَتِ رندانہ سے کام لے کر خدا سے اس متضاد رویّے کی توجیہہ چاہتے ہیں کہ وہی انسان جو کبھی حضرتِ آدم کی شکل میں فرشتوں کے احترام کا مستحق قرار پایا تھا، آج ذلّت کے قابل کیوں سمجھا جاتا ہے؟

غالب صرف فرشتوں ہی کے مقابلے میں انسان کی عظمت کا دعویٰ نہیں کرتے، بلکہ خدا کے مقابلے میں بھی ان کا یہی انداز ہے کہ وہ اس کی بندگی کا اقرار تو کرتے ہیں، مگر اپنی انسانی خودداری کا دامن بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔ وہ فریضۂ حج صرف اس شرط پر ادا کرنے کو تیار ہیں، کہ جب وہ حج کے لیے جائیں تو خانۂ کعبہ ان کے استقبال کے لیے اپنا

دروازہ کھلا رکھے:۔

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم
اُلٹے پھر آئے، درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

انسانی عزتِ نفس شاعرانہ شوخی کے ساتھ مل کر انھیں اس گستاخی پر ابھارتی ہے کہ بڑے بڑے پیمبروں کے ساتھ اپنا مقابلہ کرکے وہ اپنے آپ کو ان سے برتر ثابت کریں۔ حضرت خضر کے بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ہزارہا سال سے زندہ ہیں اور ہمیشہ زندہ رہیں گے۔ غالب کہتے ہیں کہ زندگی کا دعویٰ ہمیں زیب دیتا ہے، جو لوگوں سے ملتے جلتے اور ان کی صحبت سے لطف اٹھاتے ہیں۔ یہ زندگی بھی کوئی زندگی ہے کہ بقائے دوام کے لالچ میں لوگوں کی نظروں سے چھپ کر تنہائی میں بسر کرتے ہیں:

وہ زندہ ہم ہیں کہ، ہیں رُوشناسِ خلق اے خضر!
نہ تم کہ چور بنے، عمرِ جاوداں کے لیے!

اسی خود بینی کا نقطۂ عروج یہ ہے کہ غالب دیدارِ الٰہی کی سعادت کو جس کے حصول میں حضرت موسیٰ جیسے اولوالعزم پیمبر ناکام رہے، حاصل کرنے کا حوصلہ رکھتے ہیں۔ مسلّمہ عقیدہ ہے کہ حضرت موسیٰ نے کوہِ طور پر جاکر بارگاہِ ایزدی میں التجا کی کہ یارب! مجھے اپنے دیدار سے سرفراز کر۔ جواب ملا کہ اے موسیٰ! تم نورِ مطلق کو دیکھنے کی تاب نہیں لا سکوگے۔ اس کے بعد دم بھر کے لیے نورِ حق کی تجلی ظاہر ہوئی، جس سے حضرت موسیٰ کو غش آگیا اور کوہِ طور جل کر سرمہ ہوگیا۔ مگر غالب انسان کو دعوت دیتے ہیں کہ موسیٰ کی ناکامی سے ہمت نہ ہارے اور کوہِ طور پر جاکر دیدارِ الٰہی کی درخواست کو دہرائے، اس اعتماد کے ساتھ کہ عجب نہیں کہ درخواست قبول ہو جائے:۔

کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب
آؤ نہ ہم بھی سیر کریں کوہِ طور کی

غالب کے مسلکِ انسانیت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ عالمِ طبیعی کے مقابلے میں جس کی انسان نے مظاہر پرستی کے دور میں صدیوں تک پرستش کی ہے، خود انسان کو ارفع و اعلیٰ سمجھتے ہیں اور خدا سے خطاب کرکے کہتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق پر اس قدر ناز نہ کر؛ یہ قصرِ رفیع بہر حال عارضی ہے اور ایک دن مسمار ہو جائے گا۔ (مگر انسان کی لافانی روح ہمیشہ اپنے بلند مقام پر فائز رہے گی):

عزۂ اوجِ بنائے عالمِ امکان نہ ہو
اس بلندی کے نصیبوں میں ہے پستی ایک دن

اس سے بھی زیادہ بلند آہنگی سے، وہ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ انسان کے سفرِ ترقی میں اس کائنات کی تسخیر تو صرف پہلا قدم ہے؛ اس کی حوصلہ مندی کا دوسرا قدم اسے کہاں پہنچائے گا، اس کا تصور کرنا بھی مشکل ہے :

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم، یارب!
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

آخر میں یہ کہنا پڑتا ہے کہ غالب کے ہاں جہاں مسلکِ انسانیت کی خوبیاں موجود ہیں کہ اس نے انسان کے دل میں خود اپنی عظمت کا احساس اور بلند سے بلند مدارج کے حصول کا ولولہ پیدا کیا ہے، وہیں اس مسلک میں یہ کمزوری بھی پائی جاتی ہے کہ انفرادیت پر حد سے زیادہ زور دیتا ہے؛ اور سماجی احساس کے تقاضوں کو نظرانداز کرتا ہے۔ مسلکِ انسانیت کا سالک تہذیبِ نفس کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ فردِ انسانی کی ان صلاحیتوں کو جو اسے اور افراد سے ممتاز کرتی ہیں، ابھارا جائے اور نشوونما دی جائے۔ ایک حد تک یہ بات درست اور مناسب ہے نفسیاتِ تعلیم کا مسلمہ اصول ہے کہ متعلّم کے مخصوص جوہرِ قابل کو پہچان کر اسے اس کی تربیت میں مرکزی جگہ دی جائے تاکہ اس مرکز کے گرد اس کی شخصیت کی تعمیر ہو۔ انفرادیت کا احساس شخصیت کا لازمی جز ہے؛ لیکن جب یہ احساس مناسب حد سے بڑھ جائے تو، سماج سے علاحدگی اور برتری کا احساس پیدا کر دیتا ہے، اور اگر اس احساس کو شروع میں روکا نہ جائے، تو وہ ایک مرض کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس نفسی مرض کی پہلی منزل یہ ہے کہ فردِ جماعت کی عام روش پر، بلا لحاظ اس کے کہ وہ اچھی ہے یا بری، چلنا اپنے لیے کسرِ شان سمجھتا ہے اور کوشش کر کے اپنے مخصوص مزاج اور مذاق کے ہر پہلو کی، خواہ وہ کوئی اخلاقی قدر رکھتا ہو یا نہیں، پرورش کرتا ہے۔ یہ بات کہ وہ دوسروں سے مختلف ہے، اس کے لیے باعثِ فخر ہے اور وہ دوسروں کی ہمرنگی کو باعثِ ننگ سمجھتا ہے۔ غالب کے اس شعر میں آپ کو اسی نفسی کیفیت کی جھلک نظر آئے گی :

ہیں اہلِ خرد کس روشِ خاص پہ ناناں؟
ابندیِ رسم و رہِ عام، بہت ہے!

مرض کی دوسری منزل یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے آس پاس کے لوگوں کی اخلاقی کمزوریوں خصوصاً ان کی خود غرضی اور ریاکاری کو اس شدت سے محسوس کرنے لگتا ہے کہ اس کا جی ان کی صحبت سے اُچاٹ ہو جاتا ہے، اور وہ تنہائی کی سنسان اور اداس زندگی بسر کرنے کی طرف مائل ہونے لگتا ہے،

میں ہوں، اور افسردگی کی آرزو غالب! کہ دل
دیکھ کر طرزِ تپاکِ اہلِ دنیا جل گیا

آخری منزل وہ ہے، جب اپنے ہم جنسوں سے اس کی وحشت مردم بیزاری کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ وہ ان کی صحبت سے اس قدر گھبرا اٹھتا ہے کہ بھاگ کر کہیں کسی کنجِ عزلت میں پناہ لینا چاہتا ہے:

رہیے اب ایسی جگہ چل کر، جہاں کوئی نہ ہو
ہم سخن کوئی نہ ہو، اور ہم زباں کوئی نہ ہو
بے در و دیوار سا، اک گھر بنایا چاہیے
کوئی ہمسایہ نہ ہو، اور پاسباں کوئی نہ ہو
پڑیے گر بیمار، تو کوئی نہ ہو بیمار دار
اور اگر مر جائیے، تو نوحہ خواں کوئی نہ ہو

ہم نے غالب کے کلام سے غیر معتدل انفرادیت کی تین منزلوں کی مثالیں پیش کی ہیں۔ لیکن ان کے پورے کلام اور ان کی پوری زندگی پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ غالب احساس برتری کی منزل سے آگے نہیں بڑھے تھے۔ اس شعر کے سوا جس میں رسم و رہِ عام کو حقارت کی نظر سے دیکھا گیا ہے، باقی اشعار جن میں افسردگی اور مردم بیزاری کا ذکر ہے، ان کے مستقل رجحانِ طبع کو نہیں، بلکہ عارضی مزاجی کیفیت کو ظاہر کرتے ہیں، جو شاذ و نادر اس زمانے کے افسوسناک سیاسی، معاشرتی اور اخلاقی ماحول کے خلاف ردِّ عمل سے پیدا ہو جاتی تھی۔

مجموعی طور پر غالب کی جو تصویر ان کے کلام کے مطالعے سے ہماری نظروں کے سامنے ابھرتی ہے، وہ ایک ایسے شاعر کی ہے، جو اپنے ماحول کی تنگ خیالی اور قنوطیت سے اونچا اٹھ کر وسیع المشربی، امید پروری اور انسانیت کا نقیب بن گیا ہے۔ یہی وجہ

ہے کہ ان کے زمانے میں ان کی قدر جیسی ہونی چاہیے تھی، نہیں ہوئی۔ انھیں خود اس کا احساس تھا کہ ان کا پیام آنے والے زمانے اور آنے والی نسلوں کے لیے ہے:

میں عندلیبِ گلشنِ نا آفریدہ ہوں

جس زمانے کی انھوں نے خبر دی تھی، وہ ابھی نہیں آیا، لیکن کچھ لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں، جو اس کی آرزو اور اس کا انتظار کر رہے ہیں۔ ان میں سے ایک "ذکرِ غالب" سے غالب کی یاد تازہ کرنے والے مالک رام صاحب بھی ہیں۔ خدا ان کی عمر میں برکت، ان کے علم میں وسعت دے؛ اور انھیں مزید علمی خدمت کی توفیق عطا کرے۔

(ارمغانِ مالک ۱۹۷۱ء)

لبرٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس دریا گنج دہلی